Dr Johannes Evang. Belser

Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung

Freiburg, Herder

Gen'l Library
Techny
Dept. Bibl.
Ser. F. No. 5

EX LIBRIS

252.4321
B 419

SOCIETATIS
VERBI DIVINI
Techny, Ill.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung

Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung

Mit Entwürfen zu Predigten über die Eucharistie

von

Dr Johannes Evang. Belser
o. Professor der Theologie an der Universität Tübingen

WITHDRAWN

TECHNY, ILLINOIS
SOCIETATIS VERBI DIVINI

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Freiburg im Breisgau 1912
Herdersche Verlagshandlung
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 26 Martii 1912

‡ **Thomas,** Archiepps

23/1342

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Dem Andenken

des verdienten Gelehrten und treuen Freundes

Joh. Bapt. van Bebber

(† 15. November 1906).

Vorwort.

Es wurde schon früher auf eine hervorstechende Eigentümlichkeit der johanneischen Schriften hingewiesen: ihr Verfasser stellt mit allem Nachdruck als die im Reiche Gottes und Christi von Anfang an wirksamen Lebensmächte die Taufe, die Eucharistie und die Mitteilung des Heiligen Geistes heraus, die Taufe als das vom Herrn selbst verordnete und zur Anwendung gebrachte Mittel, Glieder jenes Reiches oder Kinder Gottes zu schaffen, die Eucharistie als das Mittel, das durch die Taufe dem Menschen eingesenkte übernatürliche Leben zu nähren und zu stärken, die Mitteilung des Heiligen Geistes als das Mittel für die Gläubigen, um die Kenntnis der Wahrheit zu vertiefen und die Wahrheit im Kampf mit der Lüge und dem Irrtum siegreich zu behaupten. Über die Taufe gibt uns Johannes im ersten Teil seiner Evangelienschrift lichtvolle Auskunft (Kap. 1—4): der Heiland erklärte sofort beim Beginn seiner Wirksamkeit die Zeugung von oben oder den Empfang der Taufe aus Wasser und Heiligem Geiste als unerläßliche Bedingung des Eintritts in sein Reich; er spendete dieselbe und ließ sie spenden und machte die damit Beglückten zu seinen

Jüngern oder zu Kindern Gottes. Von der Eucharistie handelt Johannes namentlich in Kap. 6 des Evangeliums, wo er die Verheißung derselben durch Jesus darstellt, dann 13, 1, wo er kurz die Einsetzung erwähnt. Was die Geistessendung betrifft, so erzählt er das Ereignis des Pfingstfestes nicht, aber er registriert mit Fleiß und Sorgfalt die Weissagungen Jesu betreffs der Ausgießung des Heiligen Geistes; die Erfüllung der Prophetien brauchte er nicht zu berichten, da seinen Lesern die Wirkungen des Heiligen Geistes in den Charismen sichtbar vor die Augen traten. Nun wurde in den Kommentaren zum Evangelium und zu den Briefen des Johannes die bezeichnete Eigentümlichkeit ins Licht zu stellen gesucht. Allein Anlage, Plan und Zweck jener Auslegungsbücher erlaubten nur eine bruchstückweise Behandlung jener drei Faktoren, je an der Hand der betreffenden Abschnitte und Stellen in dem vierten Evangelium und in den drei Briefen. Es erschien aber eine fortlaufende und zusammenhängende Darstellung des dreifachen Zeugnisses von Johannes wünschenswert; eine solche Behandlung gestattet eine größere Ausführlichkeit und macht es möglich, gegenteilige Auffassungen gründlicher zu berücksichtigen. Wenn manche für die Einsetzung der Taufe einseitig sich auf Mt 28, 19 berufen, das vierte Evangelium aber ganz ausschalten, wenn manche bei der Erörterung über die Eucharistie unter Beiseitesetzung des Johannes den Opfercharakter derselben bald ausdrücklich bald in verblümter Form bestreiten, so bekunden sie nur einen bedauerlichen

Mangel an Verständnis der Johannesschriften. In der längeren Abhandlung „Das Johannesevangelium und seine neueste Beurteilung“ (Quartalschrift 1911, 3, 404—449 und 4, 568—614) wurde eine Fortsetzung des dort für die Einheit und Echtheit der vierten Evangelienschrift angestellten Beweisverfahrens in Aussicht genommen. Es folgt hier die Einlösung des damals gegebenen Versprechens. Die weiterhin von der neuesten Kritik namentlich in Ansehung von Kap. 5 6 7 erhobenen Einreden finden Berücksichtigung. Eine Hauptschwierigkeit für die Erklärung des Evangeliums oder, wenn man lieber will, ein Hauptargument für die Richtigkeit der Ansicht betreffs einer späteren Überarbeitung des aus der Hand des Johannes hervorgegangenen Textes erblickt jene Kritik in dem Schluß von Kap. 5 gegenüber der Darstellung und dem Inhalt von Kap. 6. Darum mußte gerade diesem Abschnitt peinlichste Sorgfalt zugewandt werden. Im übrigen wurde meist ein ausführliches Eingehen auf die einzelnen Einreden und ihre Begründung vermieden und nur in positiver Darlegung das Material zur Widerlegung derselben geliefert. Da wiederholt betont wurde, daß der hochverdiente Evangelienforscher Joh. Bapt. van Bebber mir das Verständnis jener Schriften vermittelt hat, so wollte die vorliegende Arbeit dem Andenken des unvergeßlichen Mitarbeiters und Freundes gewidmet werden; was er durch langjährige Forschung über „das johanneische Dreigestirn“ erzielt, erscheint hier verbunden mit den Ergebnissen meiner eigenen Bemühungen; das Buch soll sein und mein Testament

darstellen. Über die Eucharistie wurden Predigtentwürfe angefügt. Die neueste Zeit war in dieser Beziehung nicht untätig; es soll den schon vorliegenden Leistungen nichts von dem Verdienst abgezogen werden. Was denselben in etwa fehlt, wurde an einem andern Orte angedeutet: enger Anschluß an die eucharistischen Schrifttexte; ob dieser in den unten folgenden Entwürfen besser gelungen ist, darüber mögen die Leser entscheiden.

Tübingen, 19. März 1912.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorwort VII

I. Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung.

1. Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe . . 1
2. Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Eucharistie, und zwar:
   a) das in Jo 6 vorliegende Zeugnis 41
   b) das in Jo 3, 13—17 vorliegende Zeugnis . . 111
   c) das in Jo 4, 20—24 vorliegende Zeugnis . . 124
   d) das in Jo 13, 1 vorliegende Zeugnis . . . 134
3. Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Geistessendung 157

II. Anleitung zum Gebrauch der auf die Eucharistie bezüglichen Schrifttexte in der Predigt.

1. Entwurf zu einer Predigt über Jo 6, 1—15 . . . 164
2. Entwurf zu einer Predigt über Jo 6, 26—35 . . 177
3. Zweites Thema über dieselbe Perikope 186
4. Entwurf zu einer Predigt über Jo 6, 48—54: Die Eucharistie die Nahrung der Seele zum ewigen Leben . . 198
5. Zweites Thema über dieselbe Perikope: Die Eucharistie das Opfer des Neuen Bundes 211
6. Entwurf zu einer Predigt über Jo 6, 55—69: Die Eucharistie ein wirkliches Mahl 219

Seite
7. Zweites Thema über dieselbe Perikope: Die Pflicht zur Teilnahme am eucharistischen Mahle 229
8. Drittes Thema über dieselbe Perikope: Wirkungen des würdigen Empfanges der heiligen Kommunion . . 237
9. Entwurf zu einer Predigt über Jo 13, 1—20: Die Einsetzung der Eucharistie 243
10. Zweites Thema über dieselbe Perikope: Vorbereitung auf die heilige Kommunion 254
11. Entwurf zu einer Predigt über Lk 14, 16—24: Die oftmalige heilige Kommunion 262
12. Eine Primizpredigt 273

Namen- und Sachregister 289

Die Propheten des Alten Bundes hatten für die messianische Zeit Abwaschung von Sünde und Unreinheit geweissagt (Zach 13, 1. Ez 36, 24 ff. Is 1, 16 ff). Die Erfüllung dieser Weissagung trat in der Kirche ein durch das Wasser der Taufe. Wurde sie nicht vielleicht schon durch den letzten und größten der alttestamentlichen Propheten, durch Johannes den Täufer, verwirklicht? Manche glauben und behaupten dies. Johannes spendete seine Wassertaufe nicht etwa Heiden, welche Juden werden wollten, sondern nur beschnittenen Söhnen Abrahams, welche seiner Predigt folgten und in Buße und Sinnesänderung auf die Ankunft des Messias sich vorbereiteten. Welches war nun die Wirkung der nach dem Zeugnis der Evangelisten (Mt 3, 6 ff. Mk 1, 4 ff. Lk 3, 3 ff. Jo 1, 31 33) von Johannes in fließendem Wasser gespendeten Taufe? Nach einer wohlerwogenen Auffassung sollte Johannes durch die Spendung derselben die Juden zum Empfang der messianischen Geistestaufe vorbereiten; es war nur eine vorbereitende Wassertaufe, welche zur Bußfertigkeit anleitete: das Untertauchen im Wasser versinnbildet dem Empfänger die Notwendigkeit, dem bisherigen Sündenleben abzusterben, und das Auftauchen symbolisiert den Anfang eines neuen Lebens. Man kann sich für diese Erklärung auf den Wortlaut in den Berichten der Evangelien (Mt 3, 11) berufen: „Ich taufe euch mit Wasser zur Buße; der aber nach mir kommt, er wird euch mit heiligem Geiste und mit Feuer taufen“, d. h. während

meine Wassertaufe zur Buße und Nachlassung der Sünden vorbereiten soll, wird die messianische Taufe Vergebung der Sünden, eine innere Umwandlung und Heiligung bewirken (vgl. Lk 3, 3). Indes übersehe man nicht, daß Johannes seine Taufe als *βάπτισμα μετανοίας* bezeichnet: sie sollte nicht bloß Bußgesinnung und Reue wecken; wer sie empfing, mußte vielmehr beide schon im Herzen empfinden. Wenn aber dies bei dem Empfänger zutraf, so möchte man es nicht gerade unwahrscheinlich finden, daß für ihn Vergebung der Sünden eintrat. Die Möglichkeit dieser Auslegung muß zugegeben werden; wir wollen derselben nicht den Vorzug vor der zuerst erwähnten geben, sondern lediglich die Möglichkeit ins Auge fassen. Dann erhebt sich die Frage: welches war die Wirkung der christlichen Taufe im Vergleich zu derjenigen der Johannestaufe? Hier möge die Zeit der Einsetzung der christlichen Taufe noch unerörtert bleiben; dieselbe wurde ja sicher am Pfingstfeste 783 (= 30) in Jerusalem gespendet. Es ist nun neuerdings die Behauptung vorgetragen worden, die christliche Taufe habe Reinigung im Sinne der rettenden Sündenvergebung bewirkt, genau wie die johanneische Wassertaufe; freilich sei mit der christlichen Wassertaufe aufs engste der Geistesempfang verbunden gewesen; letzterer sei in einem besondern auf die Taufe folgenden Akt geschehen. Gewiß, aber die ganze Auffassung ist nicht zu billigen. Sie gründet sich auf die Worte des Petrus (Apg 2, 38): „Tut Buße, und es lasse sich taufen ein jeder von euch auf Grund des Namens Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, und ihr werdet empfangen die Gabe des Heiligen Geistes.“[1] Nicht

[1] Seeberg, Die Taufe im Neuen Testament 13 ff.

wenige Theologen reden über diesen Gegenstand sehr ungenau und geradezu irreführend, weshalb es notwendig erscheint, näher auf die Sache einzugehen.

Unleugbar bestand in der Urkirche eine sehr enge Verbindung zwischen der Taufe und der Mitteilung des Heiligen Geistes, insofern letztere zeitlich bald nach der Taufe eintrat. Gleichwohl sind beide wohl auseinanderzuhalten, wie dies gerade Petrus (Apg 2, 38) ganz deutlich tut: wenn die von ihm angeredeten Juden Sinnesänderung zeigen, sich zu Jesus als dem gekreuzigten und erhöhten Christus hinwenden, so wird ihnen auf das Bekenntnis solchen Glaubens hin die Taufe gespendet werden; dann aber, d. h. wenn sie sich haben die Taufe spenden lassen, werden sie die Gabe empfangen, die im Heiligen Geiste besteht, oder den Heiligen Geist als Gabe. Dieses Empfangen des Heiligen Geistes ist eine Sache für sich oder ein besonderer Akt. Nach den Worten des Petrus kann man allerdings nicht daran zweifeln, daß der zweite Akt zeitlich unmittelbar oder fast unmittelbar an die Taufe sich anschloß. Das wird in den Zeiten des Urchristentums durchaus die Regel gewesen sein, wenn nämlich die Möglichkeit sofortiger Geistesmitteilung vorlag. Instruktiv ist die Perikope Apg 8, 14 ff: die von dem Diakon Philippus in Samaria mittels Taufe ins Christentum Aufgenommenen wurden bald nachher, als die Kunde von seiner Missionstätigkeit und deren Erfolgen nach Jerusalem gedrungen war, von Petrus und Johannes durch Handauflegung mit „der Gabe des Heiligen Geistes" ausgerüstet. Diese Mitteilung des Geistes durch Handauflegung war den Aposteln vorbehalten. Dies zeigt auch die von Lukas (Apg 19, 1 ff) erzählte Geschichte: die von Paulus ums Jahr 54 in Ephesus angetroffenen Jünger

wurden, da sie nur die johanneische Taufe empfangen hatten, zuerst mit der Taufe auf den Namen des Herrn Jesus und dann unter Handauflegung mit dem Heiligen Geiste ausgerüstet. In diesem Falle schloß sich die Handauflegung sicher gleich an die Spendung der christlichen Taufe an, da Paulus als erwählter Apostel Jesu Christi die Handauflegung behufs Mitteilung des Heiligen Geistes vornehmen durfte. Doch wird dieselbe in der bestimmtesten Form als eigener, von der christlichen Taufe verschiedener Akt notiert; sie gehört zu den spezifischen Vollmachten des Apostolates, wozu Paulus selbst die Taufe nicht rechnet (1 Kor 1, 14 ff). Nur einmal ging der Empfang des Heiligen Geistes dem Empfang der Taufe voran, nämlich bei Kornelius und seinem Hause zu Cäsarea (Apg 10, 44), und der Berichterstatter Lukas versäumt es nicht, auf das ganz Außerordentliche des Vorgangs hinzuweisen. Denkwürdigerweise läßt er dabei (Apg 10, 45 und 11, 17) den Petrus dieselbe Ausdrucksweise (*δωρεά* bzw. *ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος*) anwenden wie Apg 2, 38, wodurch er zweifellos macht, daß es sich beidemal um die Mitteilung des Heiligen Geistes im Unterschied von der christlichen Taufe handelt. Wie am ersten Pfingstfeste war auch in Cäsarea die Mitteilung des Heiligen Geistes unvermittelt (keine Handauflegung). Hierbei verdient noch der Sprachgebrauch überhaupt in hohem Grade Beachtung, insofern nämlich das Verbum *βαπτίζεσθαι* sowohl den Empfang der christlichen Taufe beim Eintritt ins Christentum ausdrückt (z. B. Apg 2, 38 und 8, 12) als auch den Empfang des Heiligen Geistes. Was letzteres betrifft, so sei an die beiden Stellen Apg 1, 5 und 11, 16 erinnert. Darnach sprach der Heiland am Tage der Himmelfahrt zu seinen Aposteln: „Johannes taufte mit

Wasser, ihr aber werdet im Heiligen Geiste getauft werden" (*ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ*). Nach dem Zusammenhang sowohl 1, 5 als 11, 16 ist evident, daß von der Mitteilung des Heiligen Geistes an die Apostel am Pfingstfeste (783) die Rede ist. Wenn der Empfang der Gabe, die im Heiligen Geiste besteht, als ein Bad bezeichnet wird, als Bad im Elemente des Geistes (*ἐν*), so steht dies in vollem Einklang einmal mit dem Sprachgebrauch des Alten Testamentes, wonach der Heilige Geist unter dem Bilde des Flüssigen erscheint (Joel 3, 1. Js 44, 3), sodann mit der eigenen Redeweise des Herrn, der zur Bezeichnung des Heiligen Geistes gleichfalls das Bild vom Wasser oder Wasserstrom anwendet (Jo 4, 10—11 und besonders 7, 37 ff; zu diesen Stellen vgl. meinen Kommentar zum Johannesevangelium 131 u. 267). Im Hinblick darauf begreift man den Ausdruck *βαπτίζεσθαι* auch, wo es sich um den Empfang des Heiligen Geistes handelt.

Sehr lehrreich ist der bezügliche Sprachgebrauch bei Paulus. Er redet gern von der Mitteilung des Heiligen Geistes im Zusammenhang mit der Taufe. Zuerst sei aufmerksam gemacht auf 1 Kor 12, 13: *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν*. Mit ersterer Wendung wird die durch die Taufe bewirkte Vereinigung der Gläubigen zu dem einen Leib, dessen Haupt Christus ist, ausgedrückt; mit *ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν* aber nicht gleichfalls der Empfang der Taufe, so daß wir darin nur das zutreffende Bild „Tränkung mit Geist" zu erblicken hätten [1], indes ist auch nicht „die Erlangung

---

[1] Seeberg a. a. O. 16.

der wesentlich gleichen oder **einen** Gnade Christi überhaupt" gemeint[1], sondern der **Empfang des Heiligen Geistes** oder das Sakrament der Firmung. „Trinken oder getränkt werden" paßt vortrefflich für die Erlangung der Gabe, welche der Heilige Geist ist — Bild vom Wasser. Es kommt ferner die Stelle 1 Kor 10, 2—4 in Betracht. Hier redet Paulus zuerst (V. 2) von der Taufe, dann (V. 3) vom Genuß des eucharistischen Mahles, endlich (V. 4) vom Empfang des Heiligen Geistes: *καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας*. Der Apostel geht hier von Ps 105, 41 aus: „Auf tat er den Fels, da flossen Wasser, gingen in Steppen, ein Strom." Er erinnert also die Leser an die Erlebnisse der Israeliten bei dem Zuge durch die Wüste, wo sie auf wunderbare Weise mit aus dem Felsen hervorquellenden Wassern erquickt wurden. Er sieht aber in dem Fels zugleich ein Vorbild Christi und in dem den Israeliten gereichten materiellen Trank ein Vorbild des von Christus den Angehörigen seines Reiches gespendeten geistigen, lebendigen **Trankes**. Und darunter ist im Hinblick auf 1 Kor 12, 13 und Jo 4, 10—11 und 7, 37 ff der Heilige Geist oder die Gabe zu verstehen, die im Heiligen Geiste besteht. Ganz instruktiv ist Tit 3, 5: *ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ᾽ ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν*. Die Rede ist hier von dem Bade der Wiedergeburt d. h. von der Taufe, welche eine zweite Geburt ist, da infolge derselben der Mensch zum Leben der Gnade erweckt wird. Daneben ist die Rede von einer Ausgießung des Heiligen Geistes

[1] **Schäfer** A. zu 1 Kor S. 251.

auf die Gläubigen. Gemeint ist die an die Taufe sich anschließende Mitteilung des Heiligen Geistes mittels Handauflegung der Apostel und ihrer Nachfolger. Man beachte einmal die Wahl des Verbums ἐκχέειν (Bild des Wassers; vgl. Joel 3, 1; Js 44, 3; Apg 2, 17 33; 10, 45; Röm 5, 5), sodann die nähere Bestimmung πλουσίως, womit die reiche Fülle, die stromweise Ausgießung des Heiligen Geistes angezeigt wird (vgl. Jo 7, 38); wenn der Apostel als Sender des Heiligen Geistes Gott, als Vermittler der Sendung aber Jesus Christus (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) bezeichnet, so verstehen wir auch diese Wendung sehr wohl angesichts seines Ausspruches Eph 4, 8 (vgl. Apg 2, 33), bzw. der Worte des Heilandes über die Sendung des Heiligen Geistes (Jo 15, 26; 16, 7); vgl. hierzu meinen Kommentar zu Tit S. 283 f. Weiterhin muß die außerordentlich wichtige Stelle 2 Kor 1, 21—22 beigezogen werden: ὁ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος. Man ist versucht, χρίσας ἡμᾶς unter Berücksichtigung von 1 Jo 2, 20 27, wo das zweimalige χρῖσμα ἔχειν bzw. λαβεῖν sicher vom Empfang des Heiligen Geistes oder von der Firmung zu verstehen ist, gleichfalls von der „Taufe im Heiligen Geiste" im Sinne von Apg 1, 5 zu verstehen. Allein im Ernste kann diese Auslegung nicht an- oder aufgenommen werden; den Empfang des Heiligen Geistes mittels Handauflegung meint Paulus vielmehr mit ὁ σφραγισάμενος καὶ δούς κτλ., welche beide Partizipien in der Form der Apposition an θεός angeschlossen sind; schon aus der sprachlichen Form ergibt sich mit Sicherheit, daß der Apostel durch die vorausgeschickten Partizipien βεβαιῶν καὶ χρίσας die dem Empfang des Heiligen Geistes vorauf-

gehende Taufe meint, wie des weitern in meinem Kommentar zur Stelle (S. 59 f) dargelegt wurde. Es darf als Gewohnheit des Paulus bezeichnet werden, auf die Erwähnung der Taufe die „Besiegelung mit dem Heiligen Geiste“ folgen zu lassen. Man denke an Eph 1, 13: *ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ*. Da ist allerdings die Taufe unmittelbar vorher nicht genannt, aber durch *πιστεύσαντες* angedeutet (vgl. Jak 1, 18; Jo 3, 36 u. 6, 47). Den Glauben annehmen ist = die Taufe empfangen und dadurch ein Kind Gottes werden; den Kindern Gottes aber wird dann die Fülle des Geistes verliehen (Gal 4, 6). In *σφραγίζεσθαι τῷ πνεύματι* liegt ein terminus vor, der gleich in den ersten Dezennien zur Bezeichnung der Ausrüstung der Gläubigen mit dem Heiligen Geiste gemünzt worden war; ebenso in der zweiten Wendung: der uns das Angeld gegeben hat, das im Heiligen Geiste besteht. Letzterer Ausdruck findet sich wie 2 Kor 1, 22, so sofort wieder in demselben Brief 5, 5 und Eph 1, 14: der das Angeld gibt (= den Heiligen Geist), wird auch endgültig die *κληρονομία* geben, die *κληρονομία ἐν τοῖς ἡγιασμένοις* (vgl. Apg 20, 32; 26, 18)[1].

Die Taufe wurde in der Urkirche gespendet im Namen Jesu Christi, d. h. unter Nennung dieses Namens, auf Grund des Namens Jesu oder auf den Namen Jesu (Apg 10, 48; 2, 38; 8, 16; 19, 5. 1 Kor 1, 13; 6, 11. Gal 3, 27). Der Taufende rief diesen Namen über den Täufling an (Jak 2, 7), aber vor allem rief der Täufling selbst diesen Namen

[1] Die Bedeutung der Stelle 2 Kor 1, 21 f hat Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testamentes 329 erkannt; die Worte Salbung und Versiegelung haben nach ihm „sakramentalen Klang“; unrichtigerweise versteht er aber beide nur von der Taufe.

an vor der Untertauchung, d. h. er bekannte seinen Glauben an Jesus als den Christus und Herrn (Apg 2, 38; 10, 48), als den von den Toten Auferstandenen und zur Rechten des Vaters Erhöhten, den zukünftigen Richter der Lebendigen und Toten. Weil diejenigen, welche das „Wort annahmen" (Apg 2, 41), vor dem Empfang der Taufe feierlich den Namen des Herrn Jesus Christus anriefen und von da an immer wieder den Glauben an ihn bekannten, wurden die Christen nicht unpassend *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* genannt (1 Kor 1, 2. Apg 9, 14 21; 22, 16). Ein in der Regel wohl kurzer Unterricht ging von Anfang an der Spendung der Taufe voran, eben weil dieselbe erst auf das Bekenntnis des Glaubens an Jesu Messianität, Tod und Auferstehung, Erhöhung und Wiederkommen zum Gerichte gespendet wurde. Die unerläßlichen Lehrstücke des Unterrichts werden uns Hebr 6, 1—2 genannt; man vgl. dazu 1 Kor 15, 3—4; es hat die erste Unterweisung auch eine kurze Anleitung zu einem „Leben aus dem Glauben" enthalten. Die an die Taufe sich anschließende Mitteilung des Heiligen Geistes erfolgte unter Auflegung der Hände (der Apostel), wie gleichfalls Hebr 6, 2 und Apg 8, 18; 19, 6 zeigen. Taufe und Mitteilung des Heiligen Geistes stehen also nach der Schrift in enger Beziehung zueinander, sind aber doch zeitlich voneinander getrennt.

Wirkung der Taufe. Als solche ist in erster Linie zu nennen die Vergebung oder Austilgung der Sünden (Apg 2, 38; 3, 19; 10, 43; 22, 16 u. 26, 18. 1 Petr 3, 21: „die Taufe schafft nicht leiblichen Schmutzes Ablegung", sondern innere Reinigung des Gewissens von Sünden). Aber dabei darf man nun nicht stehen bleiben, wie Seeberg tut, da

er schreibt: „Die Wirkung der christlichen Taufe ist dieselbe wie die der johanneischen: die Reinigung im Sinne der rettenden Sündenvergebung.“ Angenommen, daß die Johannestaufe Sündenvergebung brachte, so war dies alles oder das einzige. Auch hier soll indes lediglich die Möglichkeit dieser Auffassung betont werden; wer Apg 19, 4—5 aufmerksam prüft, wird in der scharfen Gegenüberstellung der christlichen und der Johannestaufe nur Erweckung von Bußgesinnung und Reue behufs künftiger Vergebung (in der christlichen Taufe) als Zweck der Johannestaufe erkennen. Unter allen Umständen brachte aber die christliche Taufe neben der Tilgung der Sünden noch als positives Korrelat Gerechtigkeit und Heiligkeit. Die Abwaschung der Sünden nennt Paulus zunächst Röm 6, 1 ff. Kol 2, 12 ff. Hebr 10, 22, ferner an der wichtigen Stelle 1 Kor 6, 11: „Ihr ließet euch abwaschen, ihr wurdet geheiligt und gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesus Christus“; damit meint er den Empfang der Taufe; sofort redet er aber im Anschluß daran von einer Heiligung in dem Heiligen Geiste (vgl. 1 Kor 6, 19). Der, welcher sich taufen läßt, wird mit Gerechtigkeit erfüllt und zum Leben erweckt, er wird, wie der Völkerlehrer sagt, ein neues Geschöpf (2 Kor 5, 17. Kol 3, 10). Die Getauften sind und heißen Kinder Gottes und haben als solche freien Zutritt zu Gott als Vater (Eph 2, 18. 1 Jo 3, 1—2). Durch Glaube und Taufe wird ja der Mensch in die Gemeinschaft mit Christus versetzt (Gal 3, 27. 2 Kor 1, 21), und infolge dieser Gemeinschaft hat er das Recht, Gott seinen Vater zu nennen und ihm vertrauensvoll im Gebet zu nahen (Eph 3, 12). Die durch die Taufe hergestellte Kindschaft ist aber einer Erhöhung oder Erhebung auf eine vollkommenere Stufe fähig: in den Zustand der vollen Sohnschaft wird

der Gläubige versetzt durch den Empfang des Heiligen Geistes mittels der Handauflegung; der dann in seinem Herzen wohnende Heilige Geist bezeugt ihm die Annahme als Gotteskind (Röm 8, 15—16. Gal 4, 6). Paulus schildert den Zustand der gläubig Gewordenen als neues Leben, als Rechtfertigung und Heiligung und betont als bewirkende Ursachen derselben Jesus Christus und den Geist unseres Gottes oder den Heiligen Geist, wie eben an der Stelle 1 Kor 6, 11; er meint das doppelte Getauftwerden im Heiligen Geiste: einerseits das Bad der Wiedergeburt oder das Gezeugtwerden aus Wasser und dem Heiligen Geiste (Jo 3, 5), anderseits das Getauftwerden im Elemente des Heiligen Geistes oder das Getränktwerden mit Geist (1 Kor 12, 13. Apg 1, 5); er führt beide Akte häufig *ἀπνευστί* an, so daß sie dem weniger aufmerksamen Leser als eine Handlung erscheinen könnten; aber beide sind inhaltlich voneinander verschieden: durch den Empfang der Taufe wird der vom Weibe Geborne (*ὁ σαρκικός*) *πνεῦμα* oder *πνευματικός* (Jo 3, 6), d. h. nicht: er wird erfüllt vom Heiligen Geiste, sondern er erhält Nachlassung der Sünden, bekommt sodann Teil an der göttlichen Natur, wird ein gottähnliches Wesen (vgl. 2 Petr 1, 4); durch die Taufe wird dem Menschen ein aus Gott stammendes ewiges und unvergängliches Leben eingesenkt (Jo 1, 13. 1 Petr 1, 23). Als Folge und Wirkung der Mitteilung des Heiligen Geistes nennt Paulus die Ausgießung der Liebe zu Gott (Röm 5, 5), so daß die Gläubigen vom Geiste angetrieben werden, dem Willen Gottes gerecht zu werden (Röm 8, 4), inmitten aller Trübsale und Anfechtungen in der Vereinigung mit Gott zu verharren (Röm 8, 31 ff) und mit Überwindung aller verkehrten Selbstsucht sich zu reiner, voll-

kommener und ausdauernder Bruderliebe zu erheben. In die äußere Erscheinung trat die Erfüllung mit dem Heiligen Geiste bei manchen Gläubigen der Urzeit durch ekstatische Zustände (*χαρίσματα*, Apg 2, 11; 18, 18; 19, 6. 1 Kor 14, 1 ff. 1 Thess 5, 19 20).

So erscheinen in der Zeit des Urchristentums Taufe und Geistspendung in der engsten Verbindung miteinander, beide müssen aber gleichwohl auseinandergehalten werden als selbständige, zeitlich getrennte und inhaltlich voneinander verschiedene Akte. Der enge Zusammenhang erklärt sich nicht am wenigsten daraus, daß damals zunächst Erwachsene getauft wurden. Die so aufgenommenen Christen durften dann gleich an dem eucharistischen Mahle teilnehmen und erhielten durch Handauflegung „die Gabe des Heiligen Geistes". Apg 8, 15 ff bleibt beachtenswert zum Beweise dafür, daß auf die Spendung der christlichen Taufe uranfänglich keineswegs mit Notwendigkeit sofort die Mitteilung des Heiligen Geistes folgte, aber allerdings, wenn möglich, sollte sie in unmittelbarem Anschluß an die Taufe eintreten (Apg 19, 5 f; man vgl. auch Apg 9, 17—18 und dazu meinen Kommentar S. 122: Paulus empfing die Taufe und wurde nachher mit dem Heiligem Geiste erfüllt, nicht bei bzw. infolge der Taufe, noch viel weniger vor der Taufe; vgl. Tertull., De bapt. 7 f; Cyrill. Cat. myst. 3; col. 17, 26). Der Heilige Geist spielt sowohl bei der Taufe als bei der Handauflegung (Firmung) eine Rolle: bei der Taufe, und zwar bei jeder Taufe, kommt der Heilige Geist vom Himmel (*ἄνωθεν*), um den Täufling zu entsündigen und durch Umzeugung zu heiligen; auch bei der Firmung, dem Komplement der Taufe, kommt oder fällt er (*ἐπιπίπτει*) jedesmal vom Himmel (Apg 8, 16 17; 19, 6; vgl. 10, 44; 11, 15).

Die Vorstellung einer Übertragung vom Firmenden auf den Firmling beruht auf einem Mißverständnis von Jo 7, 38, wo der Heiland vielmehr sagt: Wer an mich glaubt, dem werde ich „in Strömen“, wie die Schrift sagt, das lebendige Wasser zu trinken geben, so daß er davon überfließen, d. h. ganz mit dem Heiligen Geiste und seinen Charismen erfüllt werden soll. Aber man übersehe nicht den Unterschied zwischen Taufe und Firmung: während in der Firmung der Heilige Geist als Gabe (δωρεά) zu Besitz gegeben und empfangen wird und fortan in den Herzen der Gläubigen wohnt (vgl. 1 Kor 3, 16; 1 Theff 5, 19; Eph 4, 30), kann bei der Taufe von einem Empfang bzw. von einer Mitteilung des Heiligen Geistes oder von einer Erfüllung mit dem Heiligen Geiste nicht die Rede sein, sondern nur von einer Zeugung aus ihm. Zu sagen oder zu schreiben: durch die Taufe wird der Heilige Geist mitgeteilt (das geschieht durch die Handauflegung oder Firmung) ist verkehrt, und vollends ist es ein schriftwidriges Tun, wenn man die Worte Petri (Apg 2, 38): Ihr werdet den Heiligen Geist als Gabe empfangen, auf die Taufe statt auf die daran sich schließende Firmung bezieht. Eine Beleuchtung erfährt das Gesagte durch die Worte des Papstes Kornelius über Novatus: *οὔτε ἐσφραγίσθη ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου· τούτου δὲ μὴ τυχὼν πῶς ἂν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔτυχεν?* Man würdige hier die Anwendung des echt biblischen terminus *σφραγίζεσθαι* für den Empfang der Firmung, die Spendung derselben durch den Bischof und die Wirkung derselben, Empfang des Heiligen Geistes, der als Gabe in den Gläubigen eingeht. Überaus klar ist auch die Aussprache des hl. Cyprian; er verweist zuerst auf den Vorgang Apg 8, 14 ff und sagt dann: Quod nunc quoque apud

nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur (Epist. 73, 9). Man vgl. Conc. Eliber. can. 38 und Eusebius, Vita Const. 4, 62: *ἀναγεννώμενος ἐτελειοῦτο θείας σφραγῖδος ἀξιούμενος*. Es wurde auf diesen Punkt die größte Sorgfalt verwendet, weil darüber auch von katholischer Seite immer wieder schiefe Behauptungen vorgetragen werden: durch die Taufe werde der Geist Christi, der Heilige Geist mitgeteilt (was vielmehr durch die Handauflegung oder im Sakramente der Confirmatio geschieht); denn so lehre Paulus an Stellen wie Tit 3, 5. Gal 4, 6. 1 Kor 3, 16 u. sonst. Die Wahrheit ist, daß Paulus allerdings das Wohnen des Heiligen Geistes in den Gläubigen prädiziert, aber dies keineswegs als Wirkung der Taufe bezeichnet; er redet sehr häufig von der ganzen Ausrüstung der Christen, ohne zwischen Taufe und Geistesmitteilung zu unterscheiden; es genügt uns zu wissen, daß er diese Unterscheidung da und dort wirklich in ganz unzweideutiger Weise macht, wie gezeigt wurde.

Nach dieser vorläufigen Darlegung über die christliche Taufe und Geistesmitteilung oder Firmung im Urchristentum gehen wir an unser eigentliches Thema: das Zeugnis des vierten Evangelisten zunächst für die christliche Taufe. Diese war da und war in lebendiger Übung vom Pfingstfeste 783 an und von da ab in der folgenden Zeit, wie uns die heiligen Urkunden berichten. Wann ist dieselbe eingesetzt worden? Eine gewöhnliche Antwort auf diese Frage lautet: bei dem Mt 28, 16 ff berichteten Anlaß, d. h. bei der Erscheinung des Auferstandenen auf dem Berge in Galiläa, wo er zu den Aposteln sprach: „Gehet hin und machet alle Völker

zu meinen Jüngern (= zu Christen), indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes." Diese Stelle der Heiligen Schrift ist ja überaus bedeutungsvoll und muß bei einer Untersuchung über die Einsetzung der christlichen Taufe beigezogen werden; fraglich bleibt bloß, ob wir in den hier berichteten Worten Jesu schlechtweg die Anweisung oder den Befehl zur Spendung der Taufe zu erblicken haben. Man macht sich doch wohl die Sache zu leicht, wenn man auf Jo 3, 1 ff hinweist, wo der Heiland zum voraus auf die Notwendigkeit der Taufe und die Wirkungen derselben hingewiesen habe, um dann vor seinem Abscheiden den Aposteln den ausdrücklichen Befehl zur Spendung dieser Taufe zu geben. Unleugbar ist freilich, daß der Heiland nach dem Berichte des Johannes dem Nikodemus gegenüber sich über die Notwendigkeit der Umzeugung des vom Weibe Geborenen von oben her oder über die Notwendigkeit der christlichen Taufe behufs Eintrittes in sein Reich ausspricht. Aber hier verlangt sofort die Frage eine peinlich sorgfältige Untersuchung und Beantwortung: wozu gab der Herr gleich beim allerersten Beginn seines öffentlichen Auftretens in der jüdischen Hauptstadt eine Auseinandersetzung über die christliche Taufe und ihre Wirkung, wenn er ihre Einführung doch erst für die Zeit nach dem Hingang aus der Welt in Aussicht genommen hat? Diese Frage dürfte diejenigen besonders lebhaft in Anspruch nehmen, welche den Heiland von dem Jo Kap. 2 bis 3 berichteten Osterfeste an noch drei volle Jahre lang lehren und wirken lassen. Wenn in der Urkirche nach Hebr 6, 1 f die Lehre von der Taufe nebst Handauflegung (= von Taufe und Firmung) zu dem Elementarunterricht gehörte, weil die zum Glauben und damit zum Eintritt ins Reich

Gottes und Christi Bereitwilligen mit diesen beiden Sakramenten ausgerüstet werden sollten, so möchte man doch auch beim Heiland annehmen, daß er eine Belehrung über die christliche Taufe sofort beim Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit nur darum eintreten ließ, weil er sofort diese Taufe an die zum Eintritt in sein Reich bereiten Angehörigen Israels selbst spenden oder durch andere spenden lassen wollte. Tatsächlich stellt der vierte Evangelist für die Zeit gleich nach der Ankunft Jesu in der Landschaft Judäa von Jerusalem her die Spendung einer Taufe durch Jesus bzw. durch die Jünger im Auftrag Jesu fest (3, 22 u. 4, 1 2). An diesen Stellen muß doch der Leser an die vom Herrn kurz vorher im Gespräch mit Nikodemus erörterte Taufe aus Wasser und dem Heiligen Geiste denken, um so mehr, als der Evangelist in seinem Bericht über den Täufer letzteren mit aller Bestimmtheit hat aussprechen lassen, daß der nach ihm Kommende im Unterschied von seiner Taufe im Wasser und Heiligen Geist taufen, sonach eine höhere Taufe spenden werde (1, 26 33).

Die angestellten Erwägungen scheinen einleuchtend, aber die Gelehrten ihrer großen Zahl nach sind weit entfernt, sich dafür empfänglich zu zeigen. Denn sie vertreten mit Zähigkeit die Ansicht, bei dem *βαπτίζειν* Jesu bzw. seiner Jünger (Jo 3, 22 26; 4, 1 2) handle es sich nur um eine Wassertaufe oder Bußtaufe, gleich oder ähnlich der johanneischen (1, 26). Letztere geschah, wie wir schon gesehen, wahrscheinlich nicht zur Vergebung der Sünden, sondern zur Erweckung der Bußgesinnung und sollte die Empfänger zum Glauben an den Kommenden und zur Nachlassung der Sünden vorbereiten. Zur Erreichung solchen Zweckes hätte sonach auch der Heiland die Taufe in Judäa spenden

lassen. Diese Ansicht ist absolut verwerflich, und zwar aus folgenden Gründen.

1. Alle, welche guten Willens waren und der Aufforderung des Täufers entsprechend Bußgesinnung erweckten und ihre Sünden bekannten (Mt 3, 6), wurden von ihm mit seiner Wassertaufe ausgerüstet. Nach dem bestimmten Zeugnis der Schrift waren dies nicht bloß einzelne Gruppen oder Schichten Israels, sondern das ganze Volk; nur die Schriftgelehrten und Pharisäer verwarfen den Ratschluß Gottes mit Bezug auf sich selbst dadurch, daß sie sich nicht von ihm taufen ließen (Lk 3, 21 u. 7, 28—30). Wozu sollte also der Herr eine Wiederholung der Bußtaufe vornehmen oder vornehmen lassen? Die Folge davon hätte nur eine Verwirrung der Geister sein können, indem man sich zweifelnd die Frage vorgehalten hätte, ob denn Johannes den Anforderungen seiner Mission nicht entsprochen habe.

2. Die Frage, ob Jesus eine bloße Wassertaufe oder die Wasser- und Geistestaufe spende, war der Gegenstand des Streites, wovon Jo 3, 25 ff die Rede ist. Man kann Sinn und Bedeutung dieser hochwichtigen Perikope kaum ärger verkennen, als wenn man mit A. Seeberg[1] dieselbe also erläutert: der Jude, der die neue Taufbewegung nicht gelten lassen wollte, hat, um die Position seiner Gegner als unhaltbar zu erweisen, einen Widerspruch zwischen der Fortsetzung der Tätigkeit des Johannes neben der gleichartigen Tätigkeit des von ihm selbst als größer bezeichneten Nachfolgers behauptet. Hieran haftet das Interesse des Evangelisten, aber das war nicht der eigentliche Streitpunkt. Diesen erwähnt der Bericht nur beiläufig: es handelte sich

[1] Die Taufe im Neuen Testament 10.

um die mit der Taufe verbundene Reinigung (3, 25). Das läßt sich nicht anders verstehen, als daß der Jude im Gegensatz zu der von den Johannesjüngern geforderten inneren Reinigung für die levitische eintrat. — Unbegreiflich, wie man zu solcher Auslegung kommt. Nur nebenbei sei auf die unrichtige Wiedergabe von Ἰουδαῖος (3, 25) mit „ein Jude" aufmerksam gemacht statt „ein Judäer", ein Bewohner der Landschaft Judäa. Mit diesem hinlänglich erörterten Punkt sich länger zu beschäftigen wäre Zeitverschwendung[1]. Etwas Richtiges ist von dem Gelehrten angedeutet, aber freilich nicht in der rechten Form ausgesprochen worden. Einen Widerspruch hätte man nämlich darin finden müssen, wenn Johannes mit der Spendung der Bußtaufe fortgefahren wäre, nachdem doch der nach ihm Kommende, den er als den Größeren bezeichnete, seinerseits zu taufen begonnen hatte. Man mußte erwarten, daß er sofort nach dem Auftreten jenes „Stärkeren" sein vorbereitendes Amt niederlege und durch den Empfang der messianischen Taufe ein Jünger Jesu werde sowohl um seiner selbst als um des guten Beispiels willen, das hier viel wirksamer sein mußte als sein Wort 1, 33. Daß Johannes dazu nicht gekommen, erhellt aus Mt 11, 11. Allein man prüfe nur aufmerksam den Bericht des vierten Evangelisten. Darnach kommen (zwei) Jünger von Judäa her in höchster Aufregung zu ihrem Lehrer Johannes und sagen: „Meister, der da bei dir war jenseits des Jordan, und dem du Zeugnis gegeben hast, siehe, der tauft, und alles läuft zu ihm", und wenn dann Johannes, der damals seine Tauffstelle zu Aenon (= Djenin) hatte, sich über diese doppelte

[1] Vgl. Quartalschrift 1902, 168 ff.

Nachricht hocherfreut zeigt und erklärt, daß nunmehr seine Mission zu Ende gehe, so erhellt daraus mit vollkommener Klarheit, daß er bis dahin noch gar keine Kunde von dem Taufen Jesu erhalten, aber mit Spannung darauf gewartet hatte, daß Jesus, seinem (des Täufers) feierlichen Zeugnis (1, 33) gemäß, mit dem Heiligen Geist zu taufen beginnen werde. Wenn er nun nicht auch selbst diese Taufe empfing, obwohl er sich darnach sehnen mußte (vgl. Mt 3, 14), so kann der Grund nur darin liegen, daß er dazu keine Zeit mehr fand, sondern sofort nach Ablegung des Jo 3, 27—31 berichteten Zeugnisses gefangen genommen wurde (3, 24). Auf die Kunde davon zog Jesus von Judäa nach Galiläa (Mt 4, 12. Mk 1, 14). Drei Ereignisse traten fast gleichzeitig ein: die Benachrichtigung des Täufers durch seine Jünger, daß Jesus zu taufen begonnen, die Gefangennehmung des Täufers und die Abreise Jesu nach Galiläa (vgl. Jo 4, 1 f). Wann haben diese stattgefunden? Gewiß nicht erst im Winter (Dezember oder Januar). Denn es ist undenkbar, daß, während Jesus gleich nach dem Osterfeste in der Landschaft Judäa zu taufen anfing (3, 22), der Täufer Johannes, der so gespannt sein mußte auf den Beginn der messianischen Taufe, welche er in feierlichster Form angekündigt hatte (1, 33), erst drei Vierteljahre später davon Kunde erhalten haben sollte, vielmehr muß dies sehr bald geschehen sein, kurze Zeit nach Ostern. Hierfür spricht unzweideutig Apg 13, 25. Dort sagt Paulus, der Täufer habe das Bekenntnis, nicht er sei der Messias, sondern ein anderer, nach ihm Kommender, abgelegt, als er am Ende seiner Laufbahn oder Mission stand (*ὡς ἐπλήρου τὸν δρόμον*); jenes Bekenntnis hat er aber etwa 14 Tage vor Ostern 782 abgelegt, wie uns der chronologisch hier genaue

Evangelist Johannes (1, 19 ff; 2, 1—14) belehrt. Hat sich nun die Laufbahn des Johannes noch über das Osterfest hinaus erstreckt, so kann es sich dabei nur um eine Anzahl Tage, nicht aber um Monate oder gar um drei Vierteljahre handeln. Man hüte sich wohl, den Paulus einer Ungenauigkeit oder Unrichtigkeit zu beschuldigen. Dazu stimmt die parenthetische Bemerkung Jo 3, 24: denn noch nicht war Johannes ins Gefängnis geworfen. Der vierte Evangelist hat sie eingeschaltet mit Rücksicht auf die Synoptiker (Mt 4, 12. Mk 1, 14); daher involviert das *οὔπω* zugleich die Konzession, daß die Einkerkerung nicht lange mehr auf sich habe warten lassen, sondern ganz kurze Zeit nach dem Osterfest erfolgt sei. So viel zum Verständnis der 3, 25 ff geschilderten Situation. Es ergibt sich aus dieser Darlegung zur Evidenz, daß der Jo 3, 25 eingeführte Judäer keinen Widerspruch zwischen der Fortsetzung der Tätigkeit des Johannes neben der Tätigkeit des „Nachfolgers" behaupten wollte. Der Streit drehte sich um etwas anderes. Die in Aufregung, Eifersucht und Unwillen über das Taufen Jesu und seiner Schüler von Judäa bei Johannes (in Aenon) ankommenden Jünger stritten mit dem Judäer über die Reinigung = über die reinigende Kraft der Johannes- und der Jesustaufe, über die Wirkung der einen wie der andern; aber nach dem Wortlaut an sich und dem Kontext lag die Sache so: die Johannesjünger erklärten die von Jesus gespendete Taufe für eine bloße Wassertaufe und die Taufe ihres Meisters für Geistestaufe, da sie ihn immer noch für den Messias hielten (3, 28). Der Judäer hingegen behauptete, daß Jesus schon jetzt die messianische Taufe = die Wasser- und Geistestaufe spende bzw. spenden lasse, und daß durch diese Taufe wirkliche Reinigung bewirkt werde.

Hatte der Mann recht? Sicherlich. Und woher hatte er seine Kenntnis? Aus dem Munde des Herrn oder seiner Jünger: ehe sie jedesmal an einem Ort die Taufe spendeten (vgl. 4, 38), gaben sie eine Belehrung über den Charakter und die Wirkung derselben, wie auch der Täufer seine noch ungläubigen Jünger dahin belehrte mit den Worten 3, 27: „Nicht kann jemand etwas (= den Heiligen Geist) nehmen (und geben) behufs Spendung der Taufe (vgl. das hebräische לָקַח und Eph 4, 8), wenn es ihm nicht vom Himmel her gegeben ist, sc. wie dieses bei Jesus der Fall ist, 1, 32 ff. Die kleine Perikope Jo 3, 27—30 genügt allein schon für alle, welche sehen wollen, daß der vierte Evangelist die von ihm 3, 22 und 4, 1—2 berichtete Taufe, welche Jesus während seines Aufenthaltes in der Landschaft Judäa in der Zeit unmittelbar nach Passah 782 spendete bzw. spenden ließ, die *messianische Wasser- und Geistestaufe*, also die christliche Taufe war. Man vergegenwärtige sich nur die Situation: der Täufer hatte Jesum als den im Heiligen Geiste Taufenden bezeichnet (1, 33), und Jesus selbst bestätigt sofort bei seinem Auftreten, daß er eine solche Taufe spende; ja er fordert den Empfang derselben in Jerusalem, öffentlich und in der nächtlichen Unterredung mit Nikodemus (3, 1—12), und da hält man es für möglich, daß er trotz alledem bald nach Passah eine Johannestaufe spendete! Man denke an die schauerliche Logik, die man Jesu imputiert! Zu Nikodemus spricht er: du kannst in das Reich Gottes nicht eintreten ohne die Zeugung von oben oder ohne den Empfang der Taufe mit Wasser und dem Heiligen Geist. Gleich hernach würde seine Sprache lauten: Nein, ich spende jetzt diese höhere Taufe nicht, sondern die niedere Taufe, welche mein Vorläufer Johannes appliziert hat! Wen ich etwa von Sünden

reinigen will, den setze ich in diesen Zustand durch mein Wort! Will man der Erwägung keinen Raum verstatten, daß es ein ganz zweckwidriges, unpädagogisches Verfahren genannt werden müßte, wenn der Herr sofort bei Eröffnung seiner messianischen Tätigkeit am Osterfest in Jerusalem sich einläßlich über die messianische Taufe ausgesprochen und den Empfang derselben als zum Eintritt in sein Reich unbedingt notwendig verlangt, dann aber gleichzeitig nur eine der Johannestaufe ähnliche Taufe gespendet und die Einsetzung der christlichen Taufe in die Zeit nach seiner Auferstehung verschoben hätte? Von solcher Annahme aus begreift man, daß viele die Geschichtlichkeit der Nikodemuserzählung bekämpfen, indem sie sagen, das gehe nicht zusammen, zuerst erklären: Taufe mit Wasser und Heiligem Geist ist notwendig, dann doch bloß eine Bußtaufe spenden!

3. Auf die Kunde von der durch Jesus begonnenen Tauftätigkeit erklärt Johannes, seine Freude sei vollkommen wie die eines Brautwerbers, wenn der Bräutigam die Braut heimgeführt hat. Damit sagt er von Jesus, er habe in dem zuströmenden Volke die Braut gefunden und verbinde sich mit ihr (3, 28). Diese Verbindung geschah aber durch das Bad der Taufe im Heiligen Geiste, das eine reinigende und heiligende Wirkung übte (vgl. Eph 5, 25 ff). Wenn er selbst zur Zeit der Benachrichtigung seine Brautwerbung noch fortsetzte, so geschah dies nicht mehr in Judäa und Peräa, sondern diesseits des Jordan, damit er auch hier dem Herrn den Weg bereite; indes war diese Tätigkeit sehr bald zu Ende (3, 24).

4. Als der Heiland nach seinem Weggang aus Judäa am Jakobsbrunnen in Samarien angekommen war, warf er

im Gespräch mit seinen Jüngern einen Rückblick auf ihre in der Landschaft Judäa entfaltete Tätigkeit mit den Worten: „Ich sandte euch aus sc. eben in Judäa, um zu ernten, was ihr nicht bestellt habt" (4, 38). Der Ausdruck „ernten" (*θερίζειν*) kann vom Heiland nur in demselben Sinne gemeint sein, wie unmittelbar vorher 4, 36, wo es der Herr als ein Fruchtsammeln ins ewige Leben = ins messianische Reich erklärt, mit andern Worten: Jesus bezeichnet die von ihnen gespendete Taufe als messianische Geistestaufe.

5. Der Heiland hat nach Johannes nicht nur mit Nikodemus, sondern sofort nach seinem Auftreten am Osterfeste (2, 23) mit den Juden überhaupt in aller Öffentlichkeit über die messianische Wasser- und Geistestaufe und ihre Notwendigkeit zum Behufe des Eintrittes in das messianische Reich verhandelt; das ergibt sich einerseits aus dem Beginn der Erörterung Jesu mit Nikodemus (3, 3): Es ist so, wie ich sagte vor allem Volke: es muß einer von oben gezeugt werden, um in mein Reich einzutreten, sodann namentlich aus 3, 11 u. 12: ich legte euch (nicht dir) *τὰ ἐπίγεια* = das auf meine messianische Taufwirksamkeit Bezügliche dar (vgl. zu beiden Stellen meinen Kommentar). Eine solche Verhandlung konnte nur den Sinn einer Aufforderung an die Angehörigen der Judenschaft haben, die Teilnahme an dem messianischen Reich, das er eröffne, durch den Empfang der vom Täufer geweissagten, nunmehr zu spendenden Geistestaufe herzustellen (3, 5). Die Hierosolymitaner kamen der Aufforderung allerdings zum allergrößten Teil nicht nach, wie der Evangelist berichtet (3, 12 19 20), dagegen wurden in der Landschaft Judäa nicht wenige durch den Empfang der Taufe Jünger Jesu (im weitesten Sinn)

und Angehörige seines Reiches (Jo 4, 1: *μαθητὰς ποιεῖ* vgl. mit Mt 28, 19: *μαθητεύσατε ... βαπτίζοντες*).

6. Es wurden schon die Worte des Herrn Jo 3, 11 12 berührt: Wahrlich, wahrlich sage ich dir, was wir (ich und der Täufer, sc. aus göttlicher Offenbarung) wissen, das sagen wir aus; und was wir (beide sc. bei meiner Taufe im Jordan) gesehen haben (das Herabkommen des Heiligen Geistes auf Jesus), das bezeugen wir, und (= aber) unser (beider, der mosaischen Rechtsregel entsprechendes) Zeugnis nehmet ihr (Hierarchen und Hierosolymitaner) nicht an, sc. und wollet darum von meiner messianischen Geistestaufe nichts wissen. Diese Worte des Herrn und die damit gezeichnete Situation hat der Evangelist im Auge, wenn er im Prolog 1, 11 f sagt: Er kam, sc. beim Herannahen des Osterfestes, in sein Eigentum, d. h. sein eigentliches Vaterland Judäa und in seine Vaterstadt Jerusalem, aber die Seinigen = die Hierosolymitaner und Judäer nahmen ihn nicht auf und wollten von der Erleuchtung (*φωτισμός*) durch seine Geistestaufe, wovon Johannes gezeugt, nichts wissen; allen (Judäern) aber, die ihn (ausnahmsweise) aufnahmen und an ihn als Messias glaubten, gab er die Vollmacht oder Befugnis, (sich von seinen Jüngern taufen zu lassen und so) Kinder Gottes zu werden — insofern sie in seiner Taufe aus dem heiligen oder göttlichen Geiste gezeugt wurden, gemäß der dem Nikodemus gegebenen Erklärung. Ein Kind Gottes wird man durch den Empfang der Taufe [1].

7. Prüfen wir noch einen Augenblick das Nikodemusgespräch. Der Heiland dürfte hier auf die wunderbaren Vorgänge im Teiche Bethesda Bezug nehmen. Zwar wird

---

[1] Vgl. Quartalschrift 1902, 546 f.

dies von manchen Seiten bestritten, aber ohne Zweifel mit Unrecht. Zunächst möge die Tatsache konstatiert sein, daß die Väter der Kirche in den Vorgängen des Teiches einen vorbildlichen Charakter sahen bezüglich der christlichen Wasser- und Geistestaufe. Tertullian drückt diesen Gedanken in folgender Weise aus: Piscinam Bethsaidam angelus interveniens commovebat; observabant qui valetudinem querebantur. Nam si quis praevenerat descendere illuc, queri post lavacrum desinebat. Figura(m) ista medicinae corporalis spiritalem medicinam canebat, ea forma qua semper carnalia in figura(m) spiritualium antecedunt. Proficiente itaque in hominibus gratia dei plus aquis et angelo accessit. Qui (sc. aquae et angelus) vitia corporis remediabant, nunc spiritum medentur; qui temporalem operabantur salutem, nunc aeternam reformant; qui unum semel anno liberabant, nunc quotidie populos conservant deleta morte per ablutionem delictorum; exempto scilicet reatu eximitur et poena (De bapt. 5). Denselben Gedanken wiederholt der hl. Ambrosius De spiritu sancto 1, 7: Quid in hoc typo angelus nisi descensionem s. spiritus nuntiabat? Ille igitur angelus erat nuntius, eo quod per gratiam spiritualem medicina nostris esset animi et mentis languoribus deferenda. Wie die lateinischen, so sprechen sich auch die griechischen Väter und Kirchenschriftsteller (Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Theodor, Johannes Damascenus) aus; sie erblicken im Teiche Bethesda ein Vorbild der christlichen Taufe: wie dort ein Engel, so steigt hier der Heilige Geist vom Himmel ins Wasser hinab; wie dort dann jedesmal ein einzelner leiblich Kranker durch ein Bad wunderbar geheilt wurde,

so hier jedesmal ein geistig Kranker oder Toter[1]. Dieselbe Anschauung lag auch zu Grunde, wenn man in den ältesten Zeiten das Taufbecken in den Baptisterien *κολυμβήθρα* oder piscina nannte[2]. Niemand wird im Ernste bestreiten wollen, daß die Väter der Kirche richtig geurteilt haben, wenn sie den Teich Bethesda für ein Vorbild der christlichen Taufe erklärten. Von außerordentlicher Wichtigkeit erscheint die Frage, ob der Herr in dem Nikodemusgespräch auch selbst eine Andeutung der Art gegeben hatte. Und diese Frage wird bejaht werden müssen, sobald man nur 3, 8 dem Kontext gemäß interpretiert.

Nikodemus hatte sich augenscheinlich durch das Vorgehen Jesu unmittelbar vor dem Passah 782 (Jo 2, 15 ff) nicht allzusehr außer der Fassung bringen lassen; er gehörte ja gewiß zu den Bessergesinnten unter seinen Standesgenossen. Die messianischen Wunder aber, die Jesus am 15. Nisan vollbrachte, hatten auf ihn, wie wir dies aus seinen Worten 3, 2 schließen dürfen, einen mächtigen Eindruck gemacht und ihn mit mehreren andern (vgl. *οἴδαμεν* 3, 2) zu der Überzeugung gedrängt, daß der, welcher solche Wunder zu tun vermöge, am Ende der Messias sein müsse, als welchen der Täufer Jesum feierlich proklamiert und vor der Deputation des Hohen Rates kundgemacht hatte (Jo 1, 26 33. Mt 3, 11). Wo lag denn nun bei dem Manne der Anstoß? Die Lehrtätigkeit des Herrn am 15. Nisan 782 hatte augenscheinlich besonders in der Aufforderung bestanden: tut Buße und empfanget die Taufe behufs eures Eintrittes in das messianische Reich. Nikodemus, wie andere, überwältigt von der in den Wundern sich offenbarenden göttlichen Kraft,

[1] Vgl. Pastor Herm. sim. 9, 16, 4; Cyrill. Catech. 3, 12.

[2] Vgl. Dölger, Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit 5 ff.

wäre nicht abgeneigt gewesen, der Mahnung Jesu zu folgen. Als er dann aber an manchen den Herrn die Taufe vollziehen sah und das Herabkommen des Heiligen Geistes und eine Umgestaltung der Getauften nicht zu bemerken vermochte, trotzdem sich Jesus unter Berufung auf das Zeugnis des Täufers als den im Heiligen Geiste Taufenden bezeichnete, da kamen ihm Zweifel über den Charakter der vom Herrn gespendeten Taufe; er vermochte dieselbe nur als Wasser-, nicht als Geistestaufe zu beurteilen. In solcher Stimmung kam er bei Nacht zu Jesus, und der Herzenskundige erkannte sofort sein Anliegen und kam ihm, auf die captatio benevolentiae (3, 2) nicht eingehend, zuvor, indem er ihm (3, 3) erklärte: es ist und bleibt so, wie ich öffentlich ausgesprochen habe: condicio sine qua non für den Eintritt in das Reich Gottes ist der Empfang der Taufe; der Täufer hat ja bezeugt, daß er das Herabkommen des Heiligen Geistes vom Himmel bei meiner Taufe gesehen habe; darin liegt das Unterpfand dafür, daß ich taufen kann mit dem Heiligen Geiste. Man sage doch nicht, daß durch solche Auslegung etwas in den Text eingetragen werde; wer 3, 11 berücksichtigt und mit 1, 30—34 vergleicht, der wird dieselbe als durchaus korrekt und sachgemäß erkennen. Daß von oben eine Wirkung erfolge, der Heilige Geist komme, wollte der Heiland dem Nikodemus gegenüber gleich anfangs (3, 3) aussprechen, weil gerade darauf sein Bedenken sich bezog; *ἄνωθεν* kann nach dem Kontext gar nicht anders ausgelegt werden. Indes wäre der Sprachgebrauch an sich schon entscheidend: *ἄνωθεν* (ohne *πάλιν*) = „wieder" kommt nur in der späteren Gräzität und auch da selten vor[1]; der

[1] Vgl. Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus 36.

vierte Evangelist gebraucht es nur im räumlichen Sinn 3, 31; 19, 11 23; 8, 23; wenn er „von Anfang an" ausdrücken will, sagt er konstant: ἐξ (ἀπ') ἀρχῆς, 6, 64; 8, 44; 15, 27; 16, 4. 1 Jo 1, 1; 2, 13 14 24; 3, 8 16. 2 Jo 5. 6. Ἐξ ἀρχῆς in Verbindung mit dem ihm geläufigen πάλιν würde man also auch hier erwarten, wenn der Ausspruch den Sinn haben sollte: von neuem[1]. Γεννᾶν aber bedeutet hier nicht gebären, wie 16, 21, sondern zeugen, wie 1 Jo 5, 1: jeder, der den Erzeuger liebt, liebt auch den aus ihm Gezeugten, d. h. die Christen, die als aus Gott Gezeugte τέκνα θεοῦ sind. Man halte sich hier immer 1, 12 13 gegenwärtig, da die Erinnerung an das Nikodemusgespräch, speziell an den Ausspruch Jesu 3, 3 u. 5, die Ausdrucksweise an jener Stelle des Prologs beeinflußt hat. Nikodemus nun hält sich in der Erklärung Jesu (3, 3) an das γεννηθῆναι, und in der Verblüffung darüber spricht er die Worte 3, 4. Er hat hier das ἄνωθεν Jesu (3, 3) nicht zeitlich gefaßt = δεύτερον; das δεύτερον (3, 4^b) gehört nicht zugleich zu γεννηθῆναι, sondern nur zu εἰσελθεῖν, ist es ja auch zu dem γεννηθῆναι in der ersten Frage des Nikodemus (πῶς δύναται) nicht gesetzt. Aber freilich, ἄνωθεν fehlt in beiden Fragen des Nikodemus ganz; er hält sich nur an γεννηθῆ, welches er im Sinne einer leiblichen Zeugung auffaßte, dabei dann die merkwürdige Folgerung

---

[1] Sehr viele Erklärer nehmen ohne weiteres an, daß der Evangelist das, was bei der Taufe im Menschen vorgeht, genau so wie Petrus (1 Petr 1, 3 u. 23) und Paulus (Tit 3, 5; vgl. Röm 12, 2; Gal 6, 15; Kol 3, 9) als eine Neu- oder Wiedergeburt (παλινγενεσία, ἀναγέννησις) darstelle. Das ist ganz unrichtig; er redet vielmehr von einer Geburt bzw. Zeugung aus Gott, so schon im Prolog (1, 11 ff), so auch hier in Kap. 3.

leiblichen Zeugung, woran Nikodemus dachte, mit Zugrundelegung des Erfahrungssatzes, daß bei jeder Zeugung ein dem Erzeuger gleichartiges Wesen zum Vorschein komme. Darum, sagt er, weil die (im Taufwasser vor sich gehende) Zeugung aus dem göttlichen Wesen und Geiste (πνεῦμα) geschehe, sei auch der so Erzeugte ein göttliches oder gottähnliches Wesen (πνεῦμα = πνευματικός), teilnehmend an der Natur Gottes (θείας κοινωνὸς φύσεως, 2 Petr 1, 4), oder, um mit den kommentierenden Worten des Evangelisten (1, 12) zu reden, ein Sprößling oder Kind Gottes (τέκνον θεοῦ, vgl. 1 Jo 3, 1) im Gegensatz zu dem, der aus dem Fleisch (σάρξ) gezeugt worden und darum nur wieder ein fleischliches, d. h. ein menschliches Wesen (σάρξ = σαρκικός) sei. Der Heiland übergeht in der Beschreibung des Taufwunders das negative Moment, welches in der durch das Wasserbad symbolisierten Sündentilgung besteht (Apg 2, 38; 3, 19), und hebt seinem Zweck gemäß, das Staunen des Nikodemus zu erregen, das positive Moment hervor, worin das Taufwunder kulminiert, die innere Umwandlung und Erhebung in den Stand der Kindschaft Gottes (Jo 1, 12 13. Conc. Trid. sess. 6 c. 7). Nikodemus brachte auf diese Worte des Herrn wirklich seine Verwunderung zum Ausdruck, weshalb der Heiland 3, 7 ihm erwidert: du solltest nicht allzusehr staunen darüber, daß ich sagte: ihr (Juden) müsset nach Gottes Willen und Ratschluß (δεῖ) behufs Teilnahme am messianischen Reich von oben her = durch den dazu vom Himmel kommenden Heiligen Geist zu Kindern Gottes gezeugt werden; allerdings siehst du bei meinen Taufen nichts vom Kommen des Heiligen Geistes, aber eine dir und allen Juden bekannte göttliche Veranstaltung kann dir die Wahrheit meiner Behauptung ver-

bürgen. Auf diese göttliche Veranstaltung weist der Herr 3, 8 hin[1]. Freilich liegt die Auslegung des Verses im

[1] Die in der Arbeit Quartalschrift 1911, 404 ff berücksichtigten Kritiker Wellhausen, Schwartz und Spitta vereinigen ihre Kraft zum Angriff auf Jo 3, 2—8. Spitta (Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, 1910, 82) schreibt: zu der Aussage von der Wiedergeburt paßt V. 7 nicht (Jesus redet tatsächlich von dem Gezeugtwerden von oben!), und was noch bedeutsamer ist, in V. 8 wird schlechterdings nur auf die Unbegreiflichkeit der Wiedergeburt exemplifiziert. Dabei beruft er sich auf Wellhausen und Schwartz. Wellhausen (Das Evangelium Johannis, 1908, 17) bemerkt, in V. 8 werde gesagt: gleich unbegreiflich wie das Woher des Windes ist auch das Woher des Geistes und gleich tatsächlich doch die Wirkung. Mit dieser Betrachtungsweise wolle aber nicht stimmen, daß der Geist durch ein sicheres Mittel, das Sakrament der Taufe, verliehen wird. Schwartz sagt (Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1907, 363): in V. 8 steckt ein quid pro quo; zuerst heißt πνεῦμα einfach „Wind" und dann „Geist". Man wird diese Ausstellungen nicht einfach als Willkürlichkeiten erklären dürfen, wenigstens nicht angesichts der landläufigen Erklärung von 3, 8. Diese wurde jüngst von Meyenberg (Schweizer Kirchenzeitung 1911, Nr 21) also fixiert: Wie der Windhauch, wie der Sturm oft plötzlich leise weht oder gewaltig einherbraust (!) — und du weißt kaum, woher er kommt und wohin er geht — so der Geist Gottes: er weht, wo er will, und du weißt nicht, von wo er kommt und wohin er geht; sein Wehen ist durchaus übernatürlich. — Das sind Worte, mit welchen man lediglich nichts anfangen kann: der Herr kann zu Nikodemus nicht sagen wollen, man wisse nicht die Herkunft oder Richtung eines Windes anzugeben, der so stark ist, daß man sein Rauschen oder Sausen hört — nur davon ist 3, 8 die Rede, nicht auch von einem „leisen Wehen" (gegen Meyenberg). Dies war wohl der Hauptgrund, weshalb die Mehrzahl der älteren Ausleger zu dieser sonst so naheliegenden Auffassung (πνεῦμα = Wind) sich nicht verstehen konnte (Augustin). Nun sagen uns freilich manche Neuere, das πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει gehe nicht auf die Richtung des Windes, ob er z. B. von Osten kommt und nach Westen geht, sondern auf den

argen. Wenn man unter τὸ πνεῦμα den Heiligen Geist versteht, so hebt man die durch οὕτως so bestimmt angezeigte Vergleichung auf (Augustin u. a.). Darum nahmen (Chrysostomus, Cyrill) und nehmen viele Ausleger τὸ πνεῦμα im Sinn von Wind, ἄνεμος: der Herr soll von dem uns unbekannten Ursprung und Ziel des Windes gesprochen haben, um dem Nikodemus das Unergründliche der Neuzeugung aus dem Geiste nach Ursprung und Ziel klar zu machen — lauter Dinge, die dem Zusammenhang ebenso fremd sind wie die freie Selbstbestimmung Gottes bei dem Werke der Wiedergeburt, die angeblich durch ὅπου θέλει angezeigt werden soll. Vom Standpunkt des Sprachgebrauchs erheben sich gleichfalls Bedenken, da Johannes das Wehen des Windes mit ἄνεμος πνεῖ bezeichnet (6, 18. Offb 7, 1; vgl. ebd. 6, 13) und zwar ganz in Übereinstimmung mit dem

---

Ort, wo er seinen Ursprung hat, oder wo er bleibt und aufhört, so daß der Sinn der Worte des Herrn wäre: die Geisteswirkung im Akte der Neugeburt sei zwar im Innern deutlich wahrnehmbar oder fühlbar, aber unbegreiflich nach ihrem Ursprung und Ziel. Wenn es sich aber um die Unbegreiflichkeit des Vorganges der Geisteszeugung gehandelt hat, dann sollten wir vielmehr einen Vergleich erwarten zwischen der in Rede stehenden Geisteszeugung und dem Mysterium der leiblichen Zeugung (vgl. Prd 11, 5). Außerdem kann nicht angenommen werden, daß der Herr das erfahrungsmäßige Inne- und Gewißwerden der Geisteswirkung im Akte der Neuzeugung zu einem charakteristischen Merkmale derselben gemacht habe. Entscheidend gegen die Auslegung von τὸ πνεῦμα im Sinne von Wind ist und bleibt der Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden (δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν). Zu Gunsten der andern Auslegung des πνεῦμα vom Engelgeist spricht nicht am wenigsten die von den Vätern mit Recht betonte Vorbildlichkeit des Teiches Bethesda gegenüber der Taufe: Herabkommen des Engels — Herabkommen des Heiligen Geistes.

griechischen Sprachgebrauch, der die Verbindung von πνεῦμα und πνεῖν nicht liebt. Worin aber das Hauptbedenken gründet: man sieht nicht ein, wie durch den Naturprozeß, „das Wehen des Windes“, die vom Heiland gemeinte Umzeugung von oben oder der Empfang der Wasser- und Geistestaufe, an welche seinen Worten zufolge nach dem Willen Gottes der Eintritt ins messianische Reich geknüpft war, soll anschaulich gemacht werden können; wohl aber konnte dies geschehen durch den Hinweis auf eine anerkannte Tatsache göttlicher Offenbarung. Diese bestand aber in dem Herabsteigen des Engelgeistes (τὸ πνεῦμα = ὁ ἄγγελος = 5, 4) vom Himmel her jedesmal, wenn im Wasser des Teiches ein Heilwunder geschehen sollte. Der Heiland sagt also zu Nikodemus: Siehe! der bekannte (τό) Engelgeist rauscht bald hier bald dort vom Himmel herab, und wenn du auch sein Sausen hörst, so siehst du ihn selbst doch nicht, ja du kannst aus seinem Rauschen nicht einmal abnehmen, welchen Weg er jedesmal nimmt und wo er sich gerade befindet. So gewiß nun hier der Engelgeist vor jedem einzelnen Wunder herabkommt, wenn du ihn auch nicht siehst, ebenso gewiß ist bisher bei jeder meiner Taufen der durch den Bethesdaengel vorgebildete göttliche Heilige Geist von oben herabgestiegen, um die Täuflinge zu Kindern Gottes umzuzeugen, mag er auch deinen Sinnen gänzlich verborgen geblieben sein. Den Sinn der Worte Jesu kann man auch also umschreiben: Siehe, Nikodemus, mein himmlischer Vater wirkt in der dir und deinen Standesgenossen wohl bekannten Weise die Wunderheilungen im Teiche Bethesda, um euch auf die Taufe hinzuweisen, als deren Spender mich der Täufer feierlich bezeugt hat, und als deren Spender ich nunmehr auftrete; der Vater tut es, um

euch durch jene Vorgänge begreiflich zu machen, daß eine Wirkung an dem Täufling eintritt, trotzdem man dieselbe mit den Augen nicht wahrnehmen kann: der Bethesdaengel sollte euch Vorbild oder Typus des in der Taufe tätigen Heiligen Geistes sein, und das für das Gehör (nicht für das Auge) wahrnehmbare Herabkommen des Engels sollte euch die in jeder Beziehung unwahrnehmbare Herabkunft des Heiligen Geistes in das Taufbad verbürgen. Der Herr führt übrigens den Vergleich zwischen dem Vorbild und der Erfüllung nicht durch, indem er die Durchführung dem gefeierten Lehrer und hochgebildeten Rabbi Nikodemus (3, 10) überläßt. Dieser hätte sonach ungefähr argumentieren sollen: So gewiß nach der Herabkunft des Engelgeistes jeder Kranke, der an der Stelle der Herabkunft zuerst ins Wasser eintaucht (5, 4 u. 7), von Gott wunderbar am Körper geheilt wird, so wird jeder, der Jesu Wassertaufe empfängt, im Taufwasser der Seele nach wunderbar durch und aus Gott zu seinem Kinde gezeugt oder umgeschaffen. Vielleicht hat Nikodemus bald durch Nachdenken den Schluß von der Wirklichkeit der Bethesdawunder auf die Wirklichkeit der durch sie vorgebildeten Taufwunder gemacht. Im Moment freilich zieht er die Schlußfolgerung nicht, sondern stellt die Frage: Wie kann das geschehen?[1]

Aber eines weiß man an der Nikodemusperikope noch besonders zu tadeln: der Evangelist hätte berichten sollen, wie die Darlegung auf den *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων* gewirkt hat[2];

---

[1] Mit *ταῦτα* meint Nikodemus *γεννηθῆναι ἄνωθεν* (V. 7) oder *γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος* (V. 8) und begreift nicht, wie es auch nur möglich sei, daß jemand in der Taufe zu einem Kind Gottes gezeugt werde.

[2] Schwartz a. a. O. 1908, 119.

das tue er aber nicht. Allerdings, ausdrücklich berichtet er davon nichts; Jesus überläßt ihn mit den Worten 3, 10 seinem Nachdenken über das zuletzt Gesagte. Der Evangelist aber wendet dem Manne in der weiteren Berichterstattung seine Aufmerksamkeit zu, 7, 50 und dann 19, 39. Nach ersterer Stelle übernahm Nikodemus zur Zeit des Laubhüttenfestes im Hohen Rat die Verteidigung Jesu. Daraus wird man schließen dürfen, daß er bald, vielleicht noch am Osterfest 782, zur vollen Einsicht gekommen ist und sich unbemerkt hat taufen lassen, wie sein Standesgenosse Joseph von Arimathäa, der deshalb von Johannes ein geheimer Jünger Jesu genannt wird (19, 38). Die beiden Schlußverse der bedeutsamen Perikope verdienen indes noch einige Beachtung, um so mehr, als gerade sie neuerdings wieder Angriffe über sich ergehen lassen mußten, besonders wegen des Pluralis (*οἴδαμεν* usw.)[1]. Der Plural ist ganz untadelig, da sich der Herr mit dem Täufer zusammenfaßt (3, 11 12). Die beiden Verse gehören eng zusammen; die Worte Jesu gehen indes weniger den Nikodemus an als die ungläubige Mehrzahl seiner Berufsgenossen (vgl. 2, 18). Das erhellt besonders aus den Worten Jesu 3, 12, die für den Evangelisten so wichtig waren, daß er eine lange Reflexion (3, 13—21) an dieselben anknüpfte, ja die darin enthaltene Unterscheidung der *ἐπίγεια* und *ἐπουράνια* zum Einteilungsprinzip seines Prologs (1, 6—13; 1, 14—18) und des ganzen Evangeliums machte (1, 19—4, 54; 5, 1 bis 20, 31). „Wahrlich, wahrlich sage ich dir, was wir wissen, das reden wir, und was wir gesehen, das bezeugen wir, und doch nehmet ihr (Hierarchen) unser Zeugnis nicht

---

[1] Schwartz a. a. O. 1907, 367; anders Spitta a. a. O. 85.

an. Wenn ich die ἐπίγεια euch sagte und ihr nicht glaubet, wie werdet ihr dann glauben, wenn ich euch die ἐπουράνια gesagt haben werde?" = dann werdet ihr erst recht nicht glauben. Letztere Worte enthalten eine Weissagung, durch welche der Herr einen noch größeren Unglauben der Hierarchen (nicht des Nikodemus selbst) in Aussicht stellte (vgl. 5, 46 47). Die Erfüllung derselben zeigt er in Kap. 6 auf. Indes werfen die Worte von 3, 11 12 ihr Licht nicht bloß nach vorwärts, sondern, was uns hier noch mehr interessiert, auch nach rückwärts: der Heiland beruft sich in Betreff der ἐπίγεια auf das, was er selbst (Mt 3, 16. Mk 1, 10) und gleichzeitig der Täufer am Jordan (Jo 1, 32 bis 34) gesehen hat und dann beide bezeugten, der Täufer angesichts der Deputation des Hohen Rates als des Repräsentanten Israels (1, 34), Jesus am Osterfest im Tempel, daß nämlich bei seiner Jordantaufe der Heilige Geist vom Himmel auf ihn herabgekommen sei als untrügliches Wahrzeichen, daß er die an ihn als Messias Glaubenden mit dem jedesmal zu diesem Zweck vom Himmel herabkommenden Heiligen Geist taufen oder zu Kindern Gottes zeugen und dadurch in das messianische Reich, oder wie es 4, 36 heißt, in das ewige Leben einführen werde (1, 33). Hier erfahren wir also nachträglich, um welche Punkte sich die Lehre Jesu bei seinem ersten öffentlichen Auftreten am Osterfest 782 gedreht: der Hauptpunkt betraf die Herabkunft des Heiligen Geistes bei der messianischen Taufe. In seinem Gespräch mit Nikodemus knüpfte der Herr, wie man aus 3, 3 deutlich erkennt, an die am 15. Nisan öffentlich gehaltene Lehrrede an, welche die Aufforderung zum Empfang seiner Taufe behufs Eintrittes in sein Reich enthielt. Wenn gemäß der Aufforderung einzelne, die auf Grund seiner

Wunderwirksamkeit zum Glauben an Jesu Messianität gekommen waren (vgl. 2, 23), sich zum Empfang bereit erklärten, oder wenn Nikodemus selbst auf die Belehrung hin sofort oder einige Zeit nachher seine bezügliche Bereitwilligkeit bekundete, so konnte der Herr doch unmöglich antworten: nur eine Vorbereitungstaufe nach Art des Johannes sollt ihr erhalten. Da würden sie ihm wohl geantwortet haben: diese haben wir längst am Jordan durch den Täufer empfangen; du halte, was der Täufer hinsichtlich deiner verheißen, und was du selbst versprochen hast, d. h. spende uns die Wasser- und Geistestaufe.

Die Spendung einer solchen durch Jesus in Jerusalem und nachher durch seine Jünger in der Landschaft Judäa darf man nicht durch den Hinweis auf die Synoptiker bestreiten. Man möchte in dieser Beziehung zunächst sagen: warum findet man die Nichterwähnung der Taufspendung Jesu in Judäa gleich in der ersten Zeit seines öffentlichen Wirkens seitens der drei ersten Evangelisten befremdlicher als die Unterlassung eines Berichtes über die Tempelreinigung kurz vor dem ersten Passah (Jo 2, 15 ff) oder über die Tätigkeit Jesu in der Landschaft Judäa und in Samaria? Oder man kann auch fragen: warum geben uns die Synoptiker keinerlei Kenntnis von den überaus bedeutsamen Vorgängen am Jordan (Jo 1, 19 ff)? Die Antwort darauf wird lauten: weil sie, abgesehen von der Taufe und Versuchung Jesu, die Ereignisse der ersten Zeit, deren Schauplatz Judäa war, übergehen und die Geschichtserzählung erst mit dem Auftreten Jesu in Galiläa anheben lassen wollten. Da die Tauftätigkeit Jesu in Jerusalem und in Judäa in der Zeit des ersten Passah und unmittelbar nach demselben geschah, so fällt sie nicht in den

Rahmen ihrer Darstellung, so wenig als die anderen vorher berührten Geschehnisse. Es genügt, daß nach Matthäus (5, 14—16) der Heiland seine Jünger und Apostel als das Licht der Welt bezeichnet und an sie die Forderung richtet, ihr Licht vor den Menschen leuchten zu lassen, damit letztere ihre guten Werke sehen und den himmlischen Vater verherrlichen. Schon die Ausdrucksweise *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς* legt unter Berücksichtigung von Jo 1, 4 5 den Gedanken nahe, daß der Heiland sagen will, seinen Jüngern sei von ihm Leben und Licht mitgeteilt, und es sei ihre Pflicht, von dem ihnen verliehenen Licht durch Wort und Tat Zeugnis abzulegen. Die Apostel waren darnach in der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa nicht mehr einfach *γεννητοὶ γυναικός* oder *γεγεννημένοι ἐκ σαρκός*, sondern *πνεῦμα* oder *πνευματικοί*, d. h. nicht nur von Sünden gereinigt, sondern erleuchtet und geheiligt (*φωτισθέντες*). Wo sollte aber dies geschehen sein, wenn nicht in der Taufe, welche ihnen der Herr nach ihrer Berufung, wahrscheinlich an Ostern 782 erteilt hatte? Nach der Darstellung des vierten Evangelisten (3, 1 ff) ist es ja unleugbar, daß der Herr am Passah 782 sein Reich in aller Form eröffnet und den Eintritt in dasselbe von dem Empfang der Wasser- und Geistestaufe abhängig gemacht hat. Diese Forderung stellte er vor allem den Hierarchen gegenüber, zuerst öffentlich, dann speziell dem Nikodemus, sonach Leuten gegenüber, welche von der Erklärung des Vorläufers Johannes über Jesus als den im Heiligen Geiste Taufenden durch die nach Jerusalem zurückgekehrte Gesandtschaft unterrichtet worden waren. Darnach konnten sie Jesu Worte vom Taufen aus Wasser und dem Heiligen Geiste oder von dem Gezeugtwerden von oben nicht auf ein Taufen ähnlich jenem des

Johannes auslegen, sondern nur auf ein höheres Taufen, auf ein Taufen mit mächtigerer Wirkung. Man erkennt auch aus dem ganzen Verhalten des Nikodemus, daß er (mit manchen seiner Gesinnungsgenossen) nur darüber enttäuscht war, daß das Wirken des von ihm als Gottgesandten oder Messias erkannten Ankömmlings mit einem solch unscheinbaren Akte beginnen und damit die Einführung ins messianische Reich eingeleitet werden sollte. Der Heiland mußte ihn darum belehren, daß, wenn diese Handlung (Untertauchen im Wasser) vorgenommen werde, eine Kraft von oben ihre Tätigkeit und eine Wirksamkeit im Täufling entfalte, eine Veränderung in seinem Innern zu stande bringe, wenn diese gleich für das Auge nicht sichtbar sei. Der vierte Evangelist legt durch seine Berichterstattung, besonders durch jene in Kap. 3 u. 4, in aller Form für die Tatsache Zeugnis ab, daß der Heiland sofort bei seinem ersten Auftreten in Jerusalem an Ostern 782 eine Taufe aus Wasser und dem Heiligen Geiste nicht eben bloß verheißen und für die Zukunft in Aussicht gestellt, sondern sofort gespendet und den Empfang derselben als Bedingung für die Aufnahme in sein Reich geltend gemacht hat. Nachdem er damals die Taufe für die Juden eingesetzt hatte, setzte er sie nach seiner Auferstehung auf dem Berge in Galiläa für alle Völker ein (Mt 28, 19). Diese Stelle wird bis heute von vielen ganz einseitig benutzt. Nicht ohne Interesse ist, was ein Gelehrter neuerdings darüber hat verlauten lassen: der Missionsbefehl Mt 28, 19 setzt ebensowenig voraus, daß die Jünger bisher nicht getauft als daß sie bisher nicht gelehrt haben[1]. Gegen diese

[1] Spitta a. a. O. 94.

Logik ist in der Tat nicht aufzukommen: die Apostel haben jedenfalls bei der probeweisen Aussendung gelehrt (Mt 10, 5 ff), und schon vorher haben sie in der Landschaft Judäa dem Auftrag des Herrn gemäß gepredigt (Jo 4, 38). Ebenso glücklich hat derselbe Gelehrte auf Mk 16, 16 hingewiesen: auch hier setzt der Herr das Taufen als etwas den angeredeten Jüngern durchaus Bekanntes voraus, sonst hätte er ihnen darüber eine Belehrung erteilen müssen. Endlich ein letztes Wort betreffs des angeblichen Schweigens der Synoptiker über die messianische Taufe. Mt 23, 13 macht der Heiland den Schriftgelehrten und Pharisäern den Vorwurf, daß sie selbst ihrerseits in das Himmelreich nicht eintreten und andere nicht eintreten lassen. Das setzt voraus, daß es schon während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu möglich war, in das Reich der Himmel oder in das Reich Gottes einzutreten. Der Evangelist Johannes klärt uns über diese Möglichkeit in der denkbar deutlichsten Weise auf durch die Worte des Prologs 1, 12: „Er gab allen Vollmacht Kinder Gottes zu werden, die an seinen Namen glaubten." Und diese Worte schrieb Johannes in Erinnerung an die Aussprache Jesu gegenüber dem Nikodemus: wenn einer nicht von oben oder aus Wasser und Heiligem Geist gezeugt wird, kann er nicht sehen das Reich Gottes, nicht teilnehmen an demselben, nicht in dasselbe eintreten (Jo 3, 3 ff). Mt 23, 13 und Jo 3, 3 ff ergänzen sich gegenseitig: die Judäer, die maßgebenden Persönlichkeiten in Jerusalem, vom Heiland sofort am 15. Nisan 782 belehrt und eingeladen, durch den Empfang der Taufe Kinder Gottes zu werden und Teilhaber an dem Reiche, verschmähten Gottes Willen mit Bezug auf sich selbst auch diesmal, wie früher bei Anbietung der Taufe durch den

Vorläufer (Lk 7, 30), verweigerten den Glauben an Jesu Messianität, ließen sich nicht taufen und übten einen unerhörten Terrorismus auf das Volk in der Richtung aus, daß sie letzteres vom Glauben an Jesus und von dem Empfang seiner Taufe abhielten. Wo der Terrorismus sich weniger fühlbar machte, wie in der Landschaft Judäa, ließen sich nach dem Osterfeste manche taufen (Jo 3, 22; 4, 1 2). Es herrscht Harmonie zwischen Johannes und den Synoptikern.

2. Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Eucharistie. Wo legt Johannes ein solches Zeugnis ab? Jeder denkt unwillkürlich an Jo Kap. 6. Gewiß ist hier der Hauptort. Doch muß daneben in hervorragender Weise 3, 13—17 benutzt werden, die bekannte Reflexion des Evangelisten über die vom Heiland schon am ersten Osterfest in Aussicht gestellte *ἐπουράνια*-Rede. Außerdem darf man auch von dem inhaltsreichen Komma 4, 23 24 nicht absehen, noch weit weniger von 13, 1 ff. Grundlage bleibt freilich Jo 6. Prüfen wir zunächst die historische Einleitung des Berichtes über die wunderbare Speisung und über die darauf in Kapharnaum gehaltene Rede des Herrn vom Brote des Lebens. Als solche Einleitung sieht man insgemein 6, 1—4 an, tatsächlich nimmt vielmehr der Schluß von Kap. 5 diese Stelle ein.

Über den Zusammenhang des letzten Teils von Kap. 5 (5, 39—47) mit dem nachfolgenden Bericht über das doppelte Wunder der Speisung und des Wandelns über den galiläischen See und überhaupt mit dem ganzen 6. Kapitel hat man viel nachgedacht und auch darüber geschrieben, ohne ein befriedigendes Ergebnis zu erzielen. Schon vor vielen Jahren hat man die Vermutung ausgesprochen, es werde ein jenen Zusammenhang herstellendes Kapitel verloren

gegangen sein (Ewald). Andere haben die Tränen über einen derartigen Verlust für überflüssig erklärt, ohne indes selbst über die Verknüpfung beider Kapitel Licht zu verbreiten. Neuerdings hat ein Gelehrter das plötzliche Abbrechen am Ende von Kap. 5 wieder sehr befremdlich gefunden; es wäre wenigstens eine Andeutung über den Erfolg des aggressiven Auftretens Jesu (Kap. 5) zu erwarten gewesen[1]. Auch dieser Forscher bekundet durch seine Aussprache, daß er über den Zusammenhang von Kap. 5 mit 6 nicht klar geworden ist. Man hätte bei der Untersuchung über diesen Gegenstand vor allem die Frage sich vorlegen sollen, warum Johannes in Kap. 6 vor der Synagogenrede erst die beiden Wunder der Brotvermehrung und des Seewandelns erzählte, obgleich die Synoptiker dieselben schon berichtet hatten, und darauf hätte man nur antworten können: er tat es, weil er bei jenen das Motiv gänzlich vermißte, welches den Herrn bei Verrichtung dieser Wunder eigentlich leitete, das Motiv, welches zum Verständnis der nachfolgenden Synagogenrede ebenso notwendig war wie die Bekanntschaft mit den beiden voraufgegangenen Wundern selbst. Jenes Motiv aber läßt er den Herrn bereits am Schluß der Rede von Kap. 5 klar andeuten, wie er denn jenen Schluß nur darum hauptsächlich mitgeteilt hat, weil er darin eine Weissagung des im folgenden Erzählten erblickte.

Der Heiland sagt zu den Pharisäern und Schriftgelehrten (den Judäern): Ihr durchforschet die Schriften des Moses (und der Propheten) nach messianischen Zeugnissen, weil ihr eurerseits der Meinung seid, in ihnen den untrüglichen Wegweiser zum Messias und zu dem durch ihn zu vermittelnden

---

[1] Spitta a. a. O. 133.

ewigen Leben im Messiasreich zu haben (5, 39). Man hat zwar vielfach in den Worten ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε κτλ. den Sinn finden wollen: ihr glaubet schon durch das bloße Studium des mosaischen Gesetzes euch das ewige Leben zu erwerben, also eines Messias als Spenders oder Vermittlers des ewigen Lebens gar nicht benötigt zu sein. Allein den Schriftgelehrten zur Zeit Christi darf man eine solche Meinung doch wohl nicht imputieren (vgl. V. 40 43). Ihr nächstes Ziel bei der Schriftforschung war damals vorzugsweise darauf gerichtet, die Merkmale ausfindig zu machen, woran man den wahren Messias zu erkennen und von Pseudomessiassen zu unterscheiden im stande sei. Diesem Streben enthält der Herr eine Anerkennung nicht vor, tadelt es aber, daß die Schrift zur alleinigen Schiedsrichterin gemacht werde. Er hat ja vorher (V. 36 ff) auf das Wunderzeugnis seines himmlischen Vaters hingewiesen. Darauf sollten sie achten; aber dazu können sie sich nicht verstehen, sie wollen nur in ihren heiligen Schriften einen Führer zu Messias und dem durch ihn zu vermittelnden ewigen Leben sehen. Gut, sagt der Herr, auch (*καί*) jene sind es, die von mir — und nicht von einem andern, erst zu erwartenden (V. 43) — als Messias und Lebensspender zeugen, und dennoch wollt ihr nicht zu mir kommen, um das ewige Leben zu erlangen. Freilich Verherrlichung = ein mich verherrlichendes messianisches Zeugnis (vgl. 8, 54) nehme ich nicht an und sollte mich daher auch nicht auf das Zeugnis des Moses (und der Propheten) berufen, so wenig wie auf das Zeugnis Johannes' des Täufers (5, 34); aber ich bin dazu genötigt; denn ich weiß, daß ihr keine Liebe zu Gott, meinem Vater, besitzet und darum auf sein von mir geltend gemachtes Wunderzeugnis nichts gebet (5, 42). Unter den *γραφαί* (5, 39) versteht der Herr hier in erster

Linie die Schriften des Moses; denn sie waren der Hauptgegenstand der Schriftforschung; von ihnen ist denn auch im folgenden (V. 45 f) ausdrücklich die Rede als solchen, die von Jesus Zeugnis ablegen. Zu diesem messianischen Schriftzeugnis des Moses rechnet der Herr sicher die Haupt- und Grundstelle Dt 18, 18: „Einen Propheten werde ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern ähnlich dir (*ὥσπερ σέ*), und ich werde meine Worte in seinen Mund legen, und er wird zu ihnen reden, was ich ihm aufgetragen habe. Wer nicht hört auf das, was jener Prophet redet in meinem Namen (*ἐν τῷ ὀνόματί μου*), an dem werde ich es rächen." Es fragt sich, worin bei aller Verschiedenheit die Ähnlichkeit zwischen Moses und dem hier verheißenen großen messianischen Propheten bestehen sollte. Nach dem Wortlaut der Prophetie ist zunächst an die Mittlerschaft zwischen Gott und dem Volke zu denken, insbesondere an seinen vertrauten Umgang mit Gott, an sein Reden mit ihm von Angesicht zu Angesicht und an die Verkündigung der verborgenen Ratschlüsse Gottes. Hierauf spielt denn auch der Herr an, wenn er auf die Bedeutung des messianischen Schriftzeugnisses für ihn näher eingehend fortfährt: „Ich bin gekommen (und habe geredet in einer Weise, daß jedermann erkennen konnte, mein Auftreten und Reden geschehe) im Namen (*ἐν τῷ ὀνόματι*) meines Vaters, und ihr nehmet mich nicht auf; wenn aber ein anderer kommt (und redet in einer Weise, daß jedermann erkennt, sein Kommen und Reden geschehe nicht im Namen Gottes, sondern) in seinem eigenen Namen, den werdet ihr (als Messias) aufnehmen" (5, 43). Noch deutlicher ist diese Anspielung 7, 19: „Hat nicht Moses euch das Gesetz gegeben, und niemand von euch hält das Gesetz; warum suchet ihr mich zu töten?" d. h. Moses hat euch in

der bekannten Gesetzesstelle im Namen Gottes geboten, an denjenigen als den messianischen Propheten zu glauben, welcher euch sein göttliches Wort oder seine göttliche Lehre verkündet. Dies tue ich, wie ich (7, 16 u. 17) gesagt habe, und wie ihr (7, 15) selbst habt zugestehen müssen, wenigstens soweit die Form meines Lehrens in Betracht kommt; aber statt an mich zu glauben, wollt ihr mich töten. Indes ist damit der Sinn der Worte: „Hat nicht Moses euch das Gesetz gegeben?“ keineswegs erschöpft (man vgl. 1, 17). Auch von den Schriftgelehrten wurde das ὥσπερ σέ in jenem „Gesetze“ nicht auf das Reden des Moses beschränkt, sondern auch auf seine großen Taten ausgedehnt. Zu diesen gehört außer der Erlösung Israels aus der Knechtschaft (vgl. Lk 2, 38; 24, 21; 1 Kor 10, 1 ff; Offb 15, 3) vor allem das Mannawunder in der Wüste, welches man der Vermittlung des Moses zuschrieb (Jo 6, 32. Apg 7, 36) und dessen Nachahmung man von dem kommenden Messias erwartete. So heißt es Midrasch Kohel. 84, 4: „Der erste Erlöser (Moses) ließ Manna für sie vom Himmel regnen; ebenso wird auch der letzte Erlöser (der Messias) Manna herabregnen lassen.“ Ferner Midrasch Rabboth: „Wie der erste Erlöser, so wird auch der letzte Erlöser sein. Wie war der erste Erlöser? Er ließ Manna vom Himmel regnen, denn es heißt (Ex 16, 4): Siehe ich lasse regnen euch Brot vom Himmel. Ebenso wird der letzte Erlöser sein eine Fülle von Korn auf der Erde.“ Ebenso sollte nach der späteren jüdischen Sibylle[1] Manna, auch süßes Himmelsbrot genannt, die beständige Nahrung sein, die der Messias den Teilnehmern am messianischen Reich auf Erden geben werde. Diese ohne Zweifel auf der mo-

[1] Orac. Sibyll. VIII 149 f; vgl. Fragm. II 43 ff.

saischen Prophetie (Dt 18, 15 18) beruhende Erwartung gehört aber nicht erst der Zeit der Talmudisten an, sondern herrschte bereits zu Christi Zeiten bei den Schriftlehrern wie beim Volke vor. Schon die vorchristliche jüdische Sibylle[1] hatte Buch 6, 46 ff von denen, die das ewige Leben im Messiasreich erben, geweissagt, sie würden ewig wohnen, wo üppig es grünt, im Garten von Eden, genießend das liebliche Brot, das herstammt vom strahlenden Himmel (*δαινύμενοι γλυκὺν ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος*). Vor allem gehören hierher drei Stellen unseres Evangeliums (6, 6 14 31). Von der letztgenannten Stelle fällt auf das ganze 6. Kapitel sowie auf den Schluß von Kap. 5 helles Licht. Auch die gleich nach der zweiten wunderbaren Volksspeisung in der Wüste von den Pharisäern an den Herrn gestellte peremptorische Forderung (*ἐπηρώτησαν*; vgl. Ps 78, 18), sich durch ein Wunderzeichen vom Himmel her (*σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*) als Messias zu legitimieren (Mt 16, 1. Mk 8, 11), bezog sich auf das erwartete mosaische Mannawunder und wurde wohl wieder auf dieselbe Weise motiviert, wie es Jo 6, 31 geschieht: das wunderbare Brot, womit du eben wieder (zweite Speisung) die Menge in der Wüste gespeist hast, ist noch lange kein Antitypus des mosaischen Manna, daher nicht „das Zeichen vom Himmel", das uns verheißen ist, und das wir darum vom Messias zu fordern berechtigt sind; denn es fehlt ihm ein wesentliches Merkmal: das Herabkommen vom Himmel. Zu den mosaischen Wüstenwundern, die man von dem mosesähnlichen messianischen Propheten allgemein erwartete, muß sodann die wunderbare Wasserspende (Ex 17, 1 ff. Nm 20, 2 ff.

---

[1] Vgl. Friedlieb, Orac. Sibyll. XIII.

Ps 78, 15; 105, 41) gehört haben. Dies erhellt aus Jo 7, 37ff. Als nämlich Jesus am Laubhüttenfeste, welches an die großen Wüstenwunder des Moses erinnern sollte, anknüpfend an den messianischen Ritus des Wasserschöpfens aus der geheimnisvollen Felsenquelle Siloe und mit Berufung auf die Schriftstelle Ps 78, 15 (105, 41) eine großartige messianische Wasserspende verhieß, sagten einige, wohl an das kurz vor dem Laubhüttenfeste verrichtete Speisewunder zurückdenkend: „Dieser ist in Wahrheit der Prophet" (der nach Dt 18, 15 18 kommen und dem Moses ähnlich sein soll; vgl. 6, 14), es unentschieden lassend, ob er mit dem Messias identisch sei, während andere dies geradezu behaupteten (7, 41). Wenn endlich der messiasscheue Josephus (Jüd. Krieg 2, 13, 4; 7, 11, 1; A. 20, 8, 6) von religiösen Schwärmern und Betrügern redet, die das Volk in die Wüste lockten unter der Vorspiegelung, dort Zeichen und Wunder vor ihnen zu tun, so haben wir jedenfalls an Pseudomessiasse zu denken, von denen der Herr einst sprach (Jo 5, 43. Mt 24, 23 26) und die eben durch die Nachahmung der Wüstenwunder des Moses ihren Anspruch auf den Messiastitel glaubten beweisen zu müssen [1].

Darnach darf es als feststehend betrachtet werden, daß man zur Zeit Christi allgemein erwartete, der von Moses verheißene messianische Prophet werde sich durch ähnliche Wunder als Messias bewähren, wie sie Moses zu Gunsten des Volkes Gottes gewirkt hatte, und daß man dabei ein Hauptgewicht legte auf das „Wunderzeichen vom Himmel her", die messianische Mannaspende. Wenn nun der Herr gegen Schluß seiner Pfingstrede nicht bloß im allgemeinen

[1] Vgl. den Pseudomessias Theudas bei Jos., A. 20, 5, 1.

versichert, daß Moses von ihm geschrieben habe (5, 46), sondern dies noch genauer dahin präzisiert, daß die Schriften des Moses (und der Propheten) von ihm als Lebensspender (5, 39 40) Zeugnis ablegen, so bestätigt er einfach die herrschende und auch von seinen schriftgelehrten Gegnern vertretene Auslegung des *ὥσπερ σέ* in der Prophetie Dt 18, 15 18, und da er sie nach dieser Seite hin noch nicht erfüllt hatte, so liegt in jener Versicherung zugleich die prophetische Ankündigung, daß sie nächstens ein der mosaischen Mannaspende ähnliches Wüstenspeisewunder von ihm zu erwarten hätten. Aber er sagt ihnen noch mehr in den Worten, womit er sich von ihnen verabschiedet (5, 45 f): „Denkt nicht, daß ich euch anklagen werde beim Vater; es ist einer da, der euch anklagt, Moses, auf den (oder auf dessen messianisches Schriftwort — *γραφαί* 5, 39, *γράμματα* 5, 47 — von dem ihm ähnlichen Propheten) ihr euch steifet. Wenn ihr dem Moses glaubtet, würdet ihr auch mir glauben; denn von mir und keinem andern hat jener geschrieben (insofern ich das allgemein erwartete große Speisewunder zunächst in der Wüste verrichten werde); wenn ihr aber den Schriften jenes nicht (*οὐ*) glaubet (und das wird sich ganz besonders zeigen nach Verrichtung jenes Speisewunders, vgl. 6, 30 f), wie werdet ihr dann meinen Worten glauben (*πιστεύσετε* Fut.)?" d. h. dann werdet ihr noch viel weniger den Worten glauben, die ich anknüpfend an jenes Speisewunder über das wahre Manna oder Himmelsbrot (bzw. über die *ἐπουράνια* 3, 12) zu euch (Schriftgelehrten) reden werde.

Daß der Evangelist die Abschiedsworte Jesu so aufgefaßt und das im folgenden (6.) Kapitel Erzählte angesehen haben wollte als eine Erfüllung des Wortes Jesu 5, 46 „Moses

hat von mir geschrieben" und weiterhin der prophetischen Versicherung 5, 47, die schriftgelehrten Hierarchen würden weder den geschriebenen Worten des Moses noch den sich daran knüpfenden Worten Jesu Glauben schenken, das beweist seine ganze nachfolgende Darstellung.

Zunächst muß schon die große Eile auffallen, womit er den Faden der Erzählung fortführt, und insbesondere die fast beispiellos zu nennende Art, wie er diese zweimal kurz hintereinander zusammenzieht. Vers 1 läßt er den Herrn von Jerusalem weg (*ἀπῆλθεν*, sc. *ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων*) über den galiläischen, oder wie er in der Geographie der Griechen gewöhnlich hieß, den Tiberias-See gehen mit Überspringung aller Zwischenbegebenheiten [1].

---

[1] *Μετὰ ταῦτα* bezieht jeder Leser auf die in Kap. 5 berichtete Lehr- und Wunderwirksamkeit Jesu in Jerusalem: darnach brach Jesus von der jüdischen Hauptstadt auf. Indes ist bei Erklärung von *μετὰ ταῦτα* bei Johannes Vorsicht notwendig. Er gebraucht es beispielsweise auch 5, 1: darnach, d. h. nach dem zweiten Wunder zu Kana in Galiläa, war ein Fest der Juden. Es schloß sich aber an das zweite Wunder in Kana erst eine einige Wochen dauernde Tätigkeit in Galiläa an; dann erst erfolgte der Aufbruch nach Jerusalem zum Pfingstfeste. 6, 1 liegt die Sache so: der Heiland zog zwar gleich nach seinem Wirken auf dem Pfingstfeste von Jerusalem weg, zurück nach Galiläa, aber nicht sofort über den See nach der Wüste von Bethsaida, vielmehr entfaltete er in Galiläa nach der Rückkehr von Jerusalem wieder eine längere Wirksamkeit, genau so wie nach der Rückkehr 4, 45. Dieses galiläische Wirken will Johannes seinem Programm gemäß nicht schildern; er hätte auch das Speisungswunder nicht geschildert, wenn er nicht für notwendig erkannt hätte, die von den Synoptikern völlig unbeleuchtet gelassene Beziehung desselben zu der Rede über das Brot des Lebens ins Licht zu setzen. Was letztere anlangt, so war der Ort, wo sie gehalten wurde, allerdings Galiläa; aber anwesend waren sehr viele Judäer. Wenn in Kap. 5 die Jünger nicht erwähnt werden als zugleich mit Jesus in Jerusalem anwesend,

Es wären da namentlich zu nennen gewesen die Bergpredigt, die Berufung des Matthäus, die Erweckung der Jairustochter, Aussendung der Zwölfe, Auferweckung des Jünglings von Naim, Gesandtschaft und Hinrichtung Johannes des Täufers und die Meldung dieses Ereignisses an Jesus, sowie die Rückkehr der Zwölfe von ihrer Missionsreise, die eine hohe Spannung und ein Zusammenströmen des Volkes nach Kapharnaum bewirkte und bewirken sollte behufs der großen Volksspeisung (vgl. Mt 14, 1 ff; Mk 6, 14 bis 30; Lk 9, 10). Dieselbe Eile zeigt er 6, 5 (vgl. die Parallelen, Mt 14, 13; Mk 6, 34 ff; Lk 9, 12 ff), offenbar um nur möglichst bald zur Speisung des Volkes in der Wüste zu kommen und daran zu zeigen, wie sich das Wort Jesu 5, 39 46 erfüllt habe. Die wenigen Bemerkungen, welche er der Wundererzählung vorausschickt, waren notwendig, um dieselbe in das rechte Licht zu stellen, zunächst die Angaben über den Ort, wo, und die Zeit, wann das Wunder geschah, sodann die Notiz 6, 2, daß eine Menge Volkes dem Herrn nachfolgte (ἠκολούθει). Als Motiv ihrer Nachfolge wird angegeben, „weil sie seine Wunder sahen, die er an den Kranken tat“ (ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων). Da seiner Wunder an den Toten keine Erwähnung geschieht, so können wohl nur jene Krankenheilungen gemeint sein, von denen der Evangelist bisher selbst berichtet hat, daß sie vom Herrn am Passah und an dem 5, 1 gemeinten Feste (2, 23; 5, 8 ff) zu Jerusalem gewirkt seien. Daraus

---

so darf daraus nicht geschlossen werden, daß sie wirklich bei dem damaligen Aufenthalt Jesu in der jüdischen Hauptstadt fehlten. Auch bei der Schilderung des Weilens Jesu daselbst am Tempelweihfest 10, 22 ff sind die Jünger nicht erwähnt, obgleich sie damals sicher den Herrn begleiteten.

würde dann folgen, daß der ὄχλος (6, 2) nicht aus Galiläa, sondern aus Judäa, d. h. aus Bewohnern der Landschaft Judäa bestand. Die Richtigkeit dieser Vermutung wird durch die nachfolgende Darstellung des Evangelisten bestätigt. Denn der V. 2 genannte ὄχλος muß identisch sein mit dem ὄχλος 6, 22 und weiterhin mit den μαθηταί (6, 60 u. 66), die nach der Synagogenrede infolge des „Ärgernisses" nicht mehr mit dem Herrn wandelten (περιεπάτουν = ἠκολούθουν αὐτῷ, V. 2; vgl. Mk 2, 15), sondern sofort und ohne den äußersten Termin der Abreise zum Laubhüttenfeste abzuwarten, nach Hause zurückkehrten, d. h. nach Judäa; denn sie sind offenbar 7, 3 wieder gemeint mit den (ehemaligen) Jüngern (μαθηταί) in Judäa, die nach der Meinung der Brüder auf dem Hüttenfest von neuem für Jesus und seine Proklamation als Messiaskönig (im jüdischen Sinne) begeistert werden sollten und die hinsichtlich ihres Glaubens vom Evangelisten (7, 5) mit den „Brüdern" auf gleiche Stufe gestellt werden, insofern auch die Brüder nicht (οὐδὲ οἱ ἀδελφοί) glaubten, sc. daß Jesus himmlischen Ursprungs sei, wie er in Kapharnaum vor ihnen behauptet hatte. Diese Judäer hatten auf dem Osterfeste in Jerusalem die Heilwunder aufmerksam betrachtet, die Jesus seinerseits (im Gegensatz zum Vater) wirkte (2, 23; 6, 2) und hatten gewünscht, seine Jünger werden zu dürfen; aber der Herr, welcher „wußte, was in dem Menschen war", hatte sich sehr reserviert gegen sie gehalten, was unserem Evangelisten damals sehr aufgefallen war, und was er 2, 24 zu bemerken nicht unterläßt, um im voraus seine nachherige Behauptung 6, 64 („es wußte nämlich Jesus von Anfang an, wer die seien, die — trotz des äußeren Scheines — nicht glaubten") zu rechtfertigen. Als dieselben nun bei der zweiten Anwesenheit

Jesu in Jerusalem auf dem Pfingstfest (5, 1) abermals Zeugen eines Heilwunders waren und darüber vergleichende Betrachtungen anstellten (*ἐθεώρουν* — gut bezeugt neben *ἑώρων* — *αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ κτλ.*) nach der von Jesus gegebenen Anleitung (5, 17 ff), da meldeten sie sich förmlich zur Aufnahme in den engeren Kreis der Jünger, die Jesu beständig nachfolgten, und durften nun nicht ausgeschlossen werden, wie er ihnen 6, 37 selbst versichert. Seitdem wandelten sie mit ihm in Galiläa umher (*περιεπάτουν*, V. 66) und bildeten einen großen Teil des 6, 5 genannten *ὄχλος*, während der andere Teil desselben aus Galiläern bestand, welche, durch die Predigt der ausgesandten Zwölfe: „Das Himmelreich ist nahe" in die höchste Spannung versetzt, aus den umliegenden Städten herbeigeeilt waren (Mk 6, 31 ff). Indes kümmert sich Johannes nicht mehr um die Galiläer, nachdem er die anfängliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa (Kana) berichtet und so die Lücke ausgefüllt hat, welche die Synoptiker zwischen der dreifachen Versuchung des Herrn und seiner Übersiedelung nach Kapharnaum (Mt 4, 12) gelassen hatten, vielmehr beschränkt er sich von 4, 54 an ausschließlich (10, 40 f etwa ausgenommen) auf die Wirksamkeit des Herrn vor den Judäern, sei es in Jerusalem auf den Festen oder doch, im engsten Anschluß an den Festbesuch, am galiläischen See (6, 1). Wenn es daher hier zu einer Krisis unter den Anhängern Jesu kommt, so war es weniger eine Krisis unter den Galiläern als vielmehr unter den judäischen Jüngern Jesu, und eben mit Rücksicht auf diese machte Johannes die Bemerkung 6, 2. Bevor er nun zu der das Speisungswunder einleitenden prüfenden Frage des Herrn übergeht, gibt er erst eine kurze Schilderung der Situation, offenbar

um zu erklären, worin das Prüfende der Frage lag und warum er sagen konnte, Jesus selbst habe gewußt, was er unter den obwaltenden Umständen tun sollte (ἔμελλεν). In der Situationsschilderung hebt er zunächst die Örtlichkeit hervor, wo man sich befand: es war das Gebirge (τὸ ὄρος) jenseits des galiläischen Sees. Daß es ein Wüstengebirge war, also ähnlich der arabischen Wüste (ἔρημος), wovon nachher (V. 31 49) als dem Schauplatz des mosaischen Mannawunders die Rede ist, setzt er als seinen Lesern bekannt voraus, sei es aus den Synoptikern (Mt 14, 15; Mk 6, 35), sei es aus dem früheren mündlichen Unterricht. Das zweite Moment, welches er besonders hervorhebt, betrifft den Zeitpunkt (6, 4). Allerdings sind die Exegeten über Sinn und Bedeutung dieser chronologischenAngabe nicht einig. Diejenigen, welche die Lesart ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων als die ursprüngliche ansehen, glauben vielfach, der Evangelist wolle damit auf einen Zusammenhang des Speisewunders mit dem Passah hinweisen („die wunderbare Speisung war ein vorausdatiertes Passahmahl"), oder die Zeitbestimmung sei eingesetzt, um den Parallelismus wie den Gegensatz der Speisung der 5000 mit der eucharistischen Speisung dem Leser bemerklich zu machen (Merx). Die Unhaltbarkeit dieser und anderer ähnlicher Erklärungen hat Pfättisch[1], gleichfalls ein energischer Verteidiger der Lesart τὸ πάσχα, erkannt und darum seinerseits eine andere versucht: 5, 1 macht der Evangelist ein Fest namhaft, ohne es mit seinem eigentlichen Namen zu nennen; gemeint sei das Purim; da er nun seine Leser über dieses Fest nicht im ungewissen lassen wollte, darum gibt er bei

[1] Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu 146.

der Brotvermehrung, die sich an jenes Fest anschloß, die allen Lesern wohl verständliche Notiz: „Es war nahe Ostern, das (bekannte) Fest der Juden.“ Nun wußten dieselben, daß der Paralytische am Purimfeste geheilt war. — Der Erklärungsversuch muß als gänzlich mißlungen abgelehnt und den übrigen unerquicklichen Darbietungen über diesen Gegenstand beigezählt werden. Es entscheidet gegen denselben schon die Stellung der Angabe; zuerst: Jesus ging auf den Berg, und dort setzte er sich mit seinen Jüngern. Wenn der Evangelist den Berg nennt, so sagt sich jeder: er tut dies, um den Leser zu orientieren über den Ort, wo das Folgende spielt. Wenn er nun auch noch eine chronologische Angabe beifügt, so muß diese ebenfalls Aufschluß geben wollen über den Zeitpunkt der gleich folgenden geschichtlichen Begebenheit; eine Beziehung derselben auf 5, 1 ist vollständig ausgeschlossen. Man erwäge doch: Jesus hat sich auf dem Berge mit seinen Jüngern gesetzt; er ist daran, in Aktion zu treten; wie er dies tut, wird auch sofort 6, 5 erzählt; darnach kann die zwischen 6, 3 und 6, 5 stehende Zeitbestimmung keine Beziehung haben auf das Vorhergehende, sondern nur auf das gleich Folgende. Man beachte noch, was geradezu entscheidend ist, den Anschluß von 6, 5 mit *οὖν;* da nun Jesus die Augen erhob. . . . Der Evangelist will durch die Angabe 6, 4 den Zeitpunkt fixieren, wo der Herr die prüfende Frage an Philippus richtete. Wenn die Lesart lautet: *ἦν ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* = es war aber nahe das Hauptfest der Juden = Laubhüttenfest, so ist alles in bester Ordnung, während geradezu unverständlich ist, was die Nähe des Osterfestes mit der prüfenden Frage an Philippus sc. ob auch er wisse, was Jesus jetzt und hier tun sollte, zu schaffen hat.

Volle Klarheit herrscht, wenn von der Nähe des Laubhüttenfestes die Rede ist. Denn dies war nicht bloß, wie jetzt selbst Päffisch[1] anerkennt, das Hauptfest der Juden, sondern es war auch das spezifisch messianische Fest geworden, ohne Zweifel, weil das Wohnen in Laubhütten sowie der feierliche Ritus des Wasserschöpfens lebhaft an die Wüstenwunder des Moses (Manna- und Wasserspende) erinnerte und deren Nachahmung von seiten des Messias auf Grund von Dt 18, 15 18 allgemein erwartet wurde. Da der Herr diese Auffassung der mosaischen Prophetie am letzten Pfingstfeste im allgemeinen als richtig bestätigt und die Erfüllung beim Weggang in Aussicht gestellt hat (5, 39 ff), so mußten die Hoffnungen auf eine messianische Kundgebung in der gedachten Richtung um so höher gespannt werden, je näher das Laubhüttenfest kam. Hatte sich nun eine große Volksmenge (*πολὺς ὄχλος*) angesichts des nahen Laubhüttenfestes in einem Wüstengebirge angesammelt, wo es weit und breit kein Brot gab, um ihren Hunger zu stillen, so mußten die Jünger auf die wie eine Prüfung klingende Frage des Herrn: „Woher sollen wir Brot kaufen, damit diese essen (6, 5)", von selber auf den Gedanken kommen, was er hier zu tun vorhatte. Insbesondere erwartete er dies von Philippus, an welchen die Frage zunächst gerichtet war. Dieses deutet der Evangelist dadurch an, daß er den Gefragten mit Namen nennt; dagegen verschweigt er den Grund davon, offenbar in der Voraussetzung, daß die Leser durch die Bemerkung: *τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν* schon von selbst darauf gebracht werden würden. Man hat im Laufe der Jahr-

[1] A. a. O. 159 f.

hunderte über Sinn und Bedeutung von *πειράζων* mannigfache Vermutungen geäußert, ohne daß man den Wink beachtete, welchen der Evangelist selbst in dieser Beziehung gegeben hat, nämlich an der Stelle 1, 46. Dort hat er ja den Philippus nach seinem ersten Zusammentreffen mit Jesus zu Nathanael sagen lassen: „Den Moses im Gesetze beschrieben hat (*ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ*) und die Propheten, den haben wir gefunden." Philippus hat doch wohl an jenem Tage bei diesen Worten an eine bestimmte und allbekannte messianische Prophetie des Moses, an die Prophetie Dt 18, 15 18 mit der herrschenden Auslegung von dem typisch messianischen Speise- und Wasserwunder in der Wüste gedacht, wovon im Pentateuch (Gesetz des Moses) und den prophetischen Schriften so oft die Rede ist (vgl. Ex 16, 4; Ps 78, 23; 105, 40; Neh 9, 15). Die Probe, worauf der Herr den Philippus jetzt stellt, ist völlig klar: er will nicht, wie man vielfach meint, die Glaubenskraft desselben prüfen und sehen, ob er ihm die Macht zutraue, hier wunderbar zu helfen; denn wer, wie Philippus, das Weinwunder in Kana gesehen hatte, der konnte keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, daß der Herr hier auf wunderbare Weise Brot herbeischaffen könne; vielmehr will Jesus, wie die Textworte *αὐτὸς γὰρ ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν* andeuten, den Philippus prüfen, ob auch er wisse, was er (der Herr) hier unter den obwaltenden Umständen tun sollte, mit andern Worten, ob er sich so viel Einsicht in den Gang der Dinge verschafft habe, daß er den Zeitpunkt für gekommen erachte, wo er (Jesus) die große Prophetie des Moses erfüllen und das so allgemein und auch von Philippus erwartete und von ihm selbst am Pfingstfest in Aussicht gestellte Speisewunder (5, 46—47) verrichten sollte. Lagen doch die Umstände so,

daß jeder, welcher wie die Jünger (vgl. 2, 17) das Tun des Herrn im Licht der alttestamentlichen Weissagungen und Typen mit Aufmerksamkeit betrachtete, von selbst darauf kommen mußte. Wie zu Moses Zeit das israelitische Volk in der Wüste hungerte und nach Brot verlangte, nachdem es auf einer längeren Wanderung seine von Ägypten mitgebrachten Speisevorräte aufgezehrt hatte, ähnlich verhielt es sich hier mit der Volksmenge, die teils aus momentan herbeigeeilten Galiläern, teils aus Judäern bestand, welche Jesu seit mehreren Monaten gefolgt waren; auch sie befand sich jetzt zum erstenmal in einer ähnlichen Wüste oder einem grasreichen Wüstengebirge und hungerte nach Brot, wie die Frage Jesu zu verstehen gibt, und dies zu einer Zeit, wo aller Gedanken bereits auf Laubhütten als das große messianische Wüstenfest hingerichtet waren und jedermann erwarten mußte, daß der Herr davon Anlaß nehmen werde, sich durch ein großes Speisewunder als zweiter Moses zu erweisen. Doch Philippus hatte keine Ahnung davon, was der Herr mit seiner Frage nach den Broten (6, 5) bezweckte, wie seine Antwort auf dieselbe beweist und auch nach der Meinung des Evangelisten beweisen soll. Dasselbe gilt von Andreas. Aber selbst nachdem der Herr das große Speisewunder verrichtet hatte, kam es keinem der Jünger in den Sinn, was er eigentlich damit gewollt hatte, so daß Markus (Petrus) diesen Mangel an Einsicht auf eine förmliche Verblendung des Geistes zurückführen zu müssen glaubte (Mk 6, 52). Ganz anders verhält es sich mit der Volsmenge bzw. mit dem judäischen Teil derselben. Dieser erkannte in dem Wunder sofort — und darin müssen wir wohl den höheren Bildungsgrad der Judäer erblicken — die Nachahmung des typisch messianischen

Speisewunders des Moses; denn voll Begeisterung sagten die Leute zueinander (6, 14): „Dieser ist in Wahrheit der Prophet (*ὁ προφήτης*), der (nach Dt 18, 15 18) in die Welt kommen soll.“ Ja die Judäer — diese standen jedenfalls im Vordergrund der Bewegung — waren sofort entschlossen, ihn (samt den Aposteln, vgl. Mt 14, 22) zu ergreifen und nach Judäa zu führen, um ihm auf dem Laubhüttenfeste selbst oder schon in den Vortagen desselben feierlich als Messiaskönig (*βασιλεύς*) der Juden zu huldigen. Daß sie die messianische Huldigung nicht an Ort und Stelle vornehmen wollten, sondern eine Wegführung nach Judäa und Jerusalem planten, dafür spricht außer dem Zeitwort *ἁρπάζειν* besonders das, was der Evangelist von den *ἄλλα πλοιάρια* V. 23 und 24 berichtet. Da nämlich diese Schiffe nicht lange nach Mitternacht von Tiberias abgegangen sein müssen und an einem Orte landeten, der ganz öde (Mk 6, 31), folglich kein Landungsplatz war, da sie ferner wahrscheinlich leer und so zahlreich waren, daß sie den ganzen *ὄχλος* aufnehmen konnten, und da sie endlich dem *ὄχλος* zu freier Disposition gestellt erscheinen, so liegt die Vermutung sehr nahe, daß sie aus der schiffreichen Seestadt Tiberias eigens requiriert waren, um den Herrn mit den Aposteln auf dem geradesten Weg (von Nordosten nach Südwesten) über den See und dann vielleicht den Jordan hinab nach Judäa zu führen, in der Meinung, zu Schiffe werde er ihnen nicht so leicht entkommen. Auf die Absicht, Jesum und die Apostel zu Schiffe zu entführen, führt auch das *αὐτοί* V. 24, welches gleichbedeutend sein muß mit *μόνοι* oder *αὐτοὶ μόνοι* (vgl. V. 15; 12, 24; Krüger 51, 6, 7) d. h. ohne Jesus und die Apostel, welch letztere sie auch in der Nähe vermutet hatten.

Interessant ist die Stellung der jüngsten Kritiker zu Jo 6, 4. Wellhausen[1] meint, in 6, 1—4 liege zum größten Teil Redaktionsarbeit vor; heftig tadelt er 6, 4; die Angabe über das Fest stehe ganz verloren und habe für die Erzählung keinen Wert; sie sei ein an beliebiger Stelle eingesetzter Meilenstein der Chronologie und zeige schlagend, daß diese Chronologie, welche die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit auf mehrere Jahre verlängere, mit dem historischen Pragmatismus in gar keinem inneren Zusammenhang stehe, sondern künstlich und nachträglich aufgenäht sei[2]. Schwartz[3] erklärt die Zeitbestimmung 6, 4 gleichfalls für eine Einschaltung: es scheint, als sollte sie die Speisung der 5000 als Eucharistie charakterisieren. Spitta[4] ist mit der Auffassung Wellhausens nicht einverstanden, indem er sagt, als Meilenzeiger der Chronologie gehörte V. 4 unmittelbar vor oder nach V. 1; steht er mitten in der Erzählung, so gibt es dafür nur die doppelte Erklärung, entweder daß er von Bedeutung ist für irgend einen Zug des Berichtes, oder daß er durch literarische Komposition an eine Stelle geraten ist, wo sein ursprünglicher Zweck undeutlich werden mußte. Spitta entscheidet sich für letztere Annahme und schreibt die chronologische Angabe dem Bearbeiter zu. Man hat freilich gemeint, die Bemerkung über die Nähe des Passah solle erklären, weshalb zu Jesus eine Menge Volkes gestoßen sei; das sei ein Zug von Festpilgern gewesen; Spitta ist zu scharfsinnig, als daß er bei dieser Erklärung sich beruhigen könnte; denn er sieht, daß V. 5 nichts von Festpilgern weiß, die ja auch nicht ohne Eßvorräte auszogen; sodann bemerkt der Gelehrte mit Recht, die bei Jesus in der Wüste Anwesenden hätten den ursprünglichen Zweck ihrer Reise ganz vergessen, wenn sie nach V. 24 Jesu weiter nachzogen; auch werde in den Berichten der Synoptiker über die Speisung die Volksmenge nirgends mit dem nahen Passahfeste zusammengebracht. Das ist richtig, aber man muß vielmehr aussprechen: nach den Synoptikern verharrt die Volksmenge, an das westliche Ufer zurückgekehrt, in Galiläa, holt Kranke herbei und läßt dieselben vom Herrn heilen (vgl. Mk 6, 53 ff).

---

[1] A. a. O. 114—116.

[2] Ebd. 28.

[3] A. a. O. 1908, 121.

[4] A. a. O. 136 f.

Wenn anderseits Schwartz und Zahn[1] glauben, durch die chronologische Notiz 6, 4 solle die Speisung als Eucharistie charakterisiert werden, so ist diese Meinung gleichfalls hinfällig: Johannes würde es bedeutsam finden, daß Jesus vor einem Passahfeste, welches er nicht besucht, also auch kurz vor dem gottesdienstlichen Mahle, welches den Kern der Passahfeier bildete, Tausenden seiner Landsleute durch seine Wundermacht ein Mahl bereitet hat. Das ist wahrhaftig eine merkwürdige Vorstellung! Der Heiland konnte sich nicht entschließen, der Bestimmung des Gesetzes gemäß Jerusalem und den Tempel zur legalen Feier des Passah zu besuchen, sondern er blieb in Galiläa, während alles Volk nach Jerusalem pilgerte; indes eine Art Passahmahl wollte er den Galiläern doch bereiten, freilich vor dem gesetzlichen Termin und in Galiläa! Mit einer derartigen Vorstellung kann man sich doch nicht befreunden. Mit vollem Recht bemerkt Spitta[2] dazu: der Gedanke von der wunderbaren Speisung als einem vorausdatierten Passahmahl ist so fernliegend, daß er, um deutlich zu werden, ganz anders hätte hervorgehoben werden sollen. An sich hat das Verteilen von sich wunderbar vermehrendem Brot und Fisch an eine vieltausendköpfige Menge nichts zu tun mit dem religiösen Familienmahl, dessen charakteristisches Stück nicht das Brot, sondern das Lamm ist. Diesen Worten etwas beifügen hieße ihnen etwas an Kraft nehmen. Spitta selbst gegenüber sei bemerkt: die chronologische Angabe 6, 4 ist für den nachfolgenden Bericht von der allergrößten Bedeutung. Zum Ausgangspunkt der Betrachtung bei der Prüfung von Kap. 6 muß die Tatsache gemacht werden, daß Johannes im Unterschied von den Synoptikern die Speisung der 5000 in der Wüste von Bethsaida lediglich als Einleitung zu der hochbedeutsamen Rede des Herrn über das Brot des Lebens ansieht, ja man darf ohne weiteres aussprechen: Johannes würde seiner Gewohnheit gemäß das schon von den Synoptikern berichtete Ereignis der Speisung gar nicht in den Rahmen seiner Darstellung aufgenommen haben, wenn er in dem Vorgang nicht die Unterlage jener Rede gesehen hätte. Die Rede vom Lebensbrot muß sonach vor allem befragt werden, wenn man über die Bedeutung der chronologischen Notiz 6, 4 Klarheit gewinnen will. Und da ist es

[1] Kommentar zu Johannes 314.

[2] A. a. O. 137.

nun unbestreitbar, daß das Mannawunder in der Wüste in ganz hervorragender Weise Verwendung findet (6, 31 ff; 6, 48 ff; 6, 58); dieses hat aber keine Beziehung zum Passahfest, sondern zum Laubhüttenfest.

Sollte die wunderbare Volksspeisung in der Wüste die allerdings nur vorläufige und unvollkommene Erfüllung eines alttestamentlichen Typus, des mosaischen Mannawunders sein, so entsteht die Frage, ob nicht auch das Seewandeln Jesu, welches Johannes hierauf berichtet, eine ähnliche Bestimmung hatte in Beziehung auf den Durchzug des Moses durch das Rote Meer, dieser also auch von dem Evangelisten zu dem περὶ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν (5, 46) gerechnet worden sei. Die Frage dürfte zu bejahen sein. Josephus gedenkt nämlich (A. 20, 5, 1) unter der Prokuratur des Kuspius Fadus (um 46) eines gewissen Theudas, der sich für einen Propheten, d. h. wohl für den Dt 18, 15 18 verheißenen messianischen Propheten ausgab (vielleicht war er ein Nachkomme des Apg 5, 36 erwähnten gleichnamigen Pseudomessias) und seinen Anhängern versprach, durch seinen Befehl (προστάγματι) den Jordan (als das Jerusalem nächste Wasser) zu spalten und sie trockenen Fußes hindurchzuführen. Daß er dabei versicherte, die ihnen nachsetzenden Römer würden von den zusammenstürzenden Wassern verschlungen werden, ähnlich wie Pharao mit seinem Heere, sagt Josephus nicht, ist aber wohl eine richtige Vermutung von Mommsen[1]. Auf jeden Fall wollte Theudas den Moses nachahmen, um seinen Anspruch auf den Messiastitel zu beweisen. Daraus wäre dann zu schließen, daß man vom Messias auch ein Wunder erwartete, welches an den Durchgang des Moses durch das Meer erinnerte. Was nun das

[1] Römische Geschichte V 528.

in Rede stehende Wunder des Herrn betrifft, so läßt sich bei aller Verschiedenheit, die dabei zu Tage trat und gewiß beabsichtigt war, die Ähnlichkeit zwischen beiden nicht verkennen. Wie nämlich Moses mit seinem Volke den Händen der nachsetzenden Ägypter entging, indem er es in wunderbarer Weise durch das Meer hindurch an das entgegengesetzte Ufer führte, so entging Jesus mit seinen Jüngern den Nachstellungen des *ὄχλος* dadurch, daß er selbst in wunderbarer Weise durch die hochgehenden Wogen (V. 18; Mt 14, 24) sich einen Weg bahnte und so teils über teils durch das Meer hinschritt, die Jünger aber, welche in Gefahr kommen konnten, mit den Judäern gemeinsame Sache zu machen, gleich nach dem Speisewunder nötigte (*ἠνάγκασεν*), sich nach dem jenseitigen Ufer (Kapharnaum) einzuschiffen (Mk 6, 45. Jo 6, 16), und dann in der Morgenfrühe, als die gefahrdrohenden tiberiadischen Schiffe herankamen, sie (die Jünger) auf dem See einholte und mit wunderbarer Schnelligkeit, gleichsam im Nu (V. 21), ans Land brachte, so daß sie von der nachsetzenden Menge nicht mehr erreicht werden, sondern sich ruhig in die Synagoge zu Kapharnaum wie in ein Asyl zurückziehen konnten. Bei dieser Auffassung verstehen wir auch die dunkle Stelle Mk 6, 51 f, die Jünger seien erst infolge des zweiten Wunders (Seewandeln) vor Staunen ganz und gar außer sich geraten, während sie bei dem Speisewunder gleichsam mit Blindheit geschlagen gewesen und nicht zur Einsicht gekommen seien (*οὐ συνῆκαν*). Man fragt da unwillkürlich: zu welcher Einsicht? Erkannten sie etwa in der Speisung der Tausende mit wenigen Broten nicht ein ganz außerordentliches Wunder, ein Werk schöpferischer Allmacht? Wer hätte das, außer den ganzen und halben Rationalisten, jemals bezweifelt? Was sie aber damals noch

nicht erkannten, und was ihnen erst nach dem Seewandeln Jesu und durch dasselbe klar wurde, das war der Zweck, den er mit beiden Wundern verfolgte, den an Dt 18, 15 18 sich knüpfenden Erwartungen des Volkes zu entsprechen und dadurch sich als den von Moses verheißenen und ihm ähnlichen messianischen Propheten, d. h. den Messias zu dokumentieren, weshalb die Jünger denn auch gleich vor ihm niederfielen und sprachen: „In Wahrheit bist du Gottes Sohn" = der Messias (Mt 14, 33).

Wir würden indes sehr irren, wollten wir mit den Aposteln und judäischen Jüngern glauben, der Herr habe mit der wunderbaren Volksspeisung in der Wüste den alttestamentlichen Typus der Mannaspende vollständig erfüllen wollen; es wäre ja in diesem Fall, wie ihm auch nachher von gegnerischer Seite vorgeworfen wurde (Jo 6, 30 31), die Erfüllung weit hinter dem Vorbild zurückgeblieben; vielmehr sollte das, was er damals in der Wüste vor Judäern und Galiläern mit den Gerstenbroten tat und später dort vor Peräern (Dekapolitanern) wiederholte (Mt 15, 29 ff. Mk 8, 1 ff), nur eine vorläufige Abschlagszahlung oder richtiger nur das sichtbare Vorzeichen (*σημεῖον*, 6, 26) und Unterpfand (6, 27 ᵇ) einer weit vollkommeneren Erfüllung sein, die er für später sich vorbehielt, wir meinen die Einsetzung und immerwährende Erneuerung der heiligen Eucharistie, dieser wahren, das mosaische Manna unendlich weit überbietenden Himmelsbrotspende (6, 32). Daß das Wunder nicht bloß rückwärts (5, 39 ff), sondern zugleich vorwärts weisen und das Wunder der heiligen Eucharistie vorbilden sollte, zeigt schon die Art, wie Johannes darüber berichtet. Was nämlich den Ausdruck *εὐχαριστεῖν* in V. 11 betrifft, so kann er nicht das übliche Tischgebet („Gepriesen

sei der das Brot aus der Erde hervorgebracht hat") bezeichnen wollen, sondern ein Gebet, worin Jesus Gott den Vater lobte und ihm dankte für die Gewährung des an dem Brot vorzunehmenden Wunders (vgl. 11, 41). Es erhellt dies noch besonders aus dem Zusammenhang, worin der Ausdruck 6, 23 wiederkehrt. Gerade diese Stelle nötigt uns, noch weiter zu gehen und anzunehmen, der Evangelist habe durch die Wahl des Ausdrucks *εὐχαριστεῖν* seine Leser hinweisen wollen auf das liturgische, die Konsekrationsworte enthaltende Lob- und Dankgebet, da dies schon in der apostolischen Zeit mit *εὐχαριστεῖν* (*εὐχαριστία*) bezeichnet zu werden pflegte. Was von dem *εὐχαριστεῖν*, das gilt auch von der Weisung Jesu an die Apostel, die Überreste der Gerstenbrote sorgfältig aufzuheben, „damit nicht etwas davon verloren gehe" (6, 12). Diese Motivierung des Befehls und der Umstand, daß Johannes sie anzuführen als zweckmäßig erkannte, finden ihre ausreichende Erklärung nur in der Annahme, daß nach der Auffassung des Evangelisten der Herr bei jenem Befehl weniger die Behandlung jener Brotreste als die Verwaltung des eucharistischen Sakramentes von seiten der Apostel im Auge hatte[1].

Die beiden Fische (6, 9) waren nur die übliche Zugabe (*προσφάγιον*, 21, 5) zu den Broten. Johannes erwähnt sie nicht mehr, wo von der Sammlung der Überreste die Rede ist (6, 12), ebensowenig der Herr in seiner eucharistischen Rede (V. 26). Eine leicht erkennbare Beziehung zu der Eucharistie hatten dieselben nicht. Gleichwohl oder vielmehr gerade deswegen haben die ersten Christen zur Zeit der Arkandisziplin von diesen Fischen Veranlassung genommen, den

---

[1] Vgl. Tertullian De coron. 3: Calicis aut panis etiam nostri aliquid in terram decuti anxie patimur; Orig. hom. in Ex. 13, 3; Cyrill. myst. catech. 5, 21; Aug. serm. II de verb. apost.; Orac. Sybill. I 356 ff.

eucharistischen Christus mit dem Geheimnamen ἰχθύς (piscis) zu bezeichnen und unter dem Symbol des Fisches darzustellen. Beweis hierfür sind nicht bloß die Väterzeugnisse, welche Pitra in seinem Spicilegium solesmense III 499—543 zusammengestellt hat, sondern auch viele Inschriften und plastische Darstellungen der altchristlichen Kunst [1]. Unter den Inschriften ist nämlich besonders die von Autun in Südgallien berühmt geworden. Die vielen Verhandlungen, welche darüber gepflogen wurden, haben es immer klarer gemacht, daß die aus 11 Versen bestehende Grabinschrift zwei verschiedenen Verfassern angehört. Die ein Akrostichon (ἰχθύς) enthaltenden drei Distichen, womit die Inschrift beginnt, entstammen wohl einem altkirchlichen Hymnus auf die heilige Eucharistie, der in johanneischen Kreisen entstanden zu sein scheint. Echt johanneisch ist z. B. das Epitheton *οὐράνιος* zu ἰχθύς gleich am Anfang, ebenso das *πηγὴν … θεσπεσίων ὑδάτων*. Bezüglich des letzten Pentameters: *ἔσθιε πινάων* (= *πεινάων*) *ἰχθὺν ἔχων παλάμαις* beruht das *πινάων* nicht auf Mt 5, 6, wie Pohl [2] zu meinen scheint, sondern auf Jo 6, 35: „Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, soll nimmermehr hungern" (*οὐ μὴ πεινάσῃ πώποτε*). Nicht zu vergessen ist dann die Inschrift des phrygischen Bischofs Abercius (um 180): *πίστις πάντη προῆγε καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς πανμεγέθη καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνὴ καὶ τοῦτον ἐπέθηκε φίλοις ἐσθίειν διὰ παντὸς οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ᾿ ἄρτου.* Wer sich darüber des weiteren instruieren will, nehme das treffliche Buch von Dölger [3] vor; was für uns hier von Wichtigkeit ist: der ἰχθύς der Grabschrift ist der eucharistische Christus.

Auch in Bezug auf das Seewandeln Jesu läßt sich eine Beobachtung machen. Hätte der Herr das „Meer" gespalten und wäre trockenen Fußes über den Boden desselben gegangen, dann wäre allerdings die Ähnlichkeit dieses Wunders mit dem Durchgang des Moses durch das Rote Meer

---

[1] Vgl. Pohl, Das Ichthysmonument von Autun, Berlin 1880, 11 ff.

[2] A. a. O.

[3] Das Ichthyssymbol in frühchristlicher Zeit.

eine viel vollkommenere gewesen, aber eine Beziehung auf die Eucharistie hätte sich darin nicht erkennen lassen. Indem er aber mehr über (ἐπί, 6, 19) als durch das Meer ging oder wandelte (περιπατοῦντα), zeigte er, daß er Macht habe, seinen irdischen, aus Fleisch und Blut bestehenden Leib in einen überirdischen, vergeistigten und verklärten Zustand zu versetzen, und dies sollte dann dazu dienen, den Glauben der Apostel und der judäischen Jünger (ὄχλος, V. 22) an sein Wort (V. 62—64) in der Synagoge zu Kapharnaum zu erleichtern. Freilich würde dies voraussetzen, daß auch die judäischen Jünger den Herrn über das Meer hätten wandeln sehen. Daß aber diese Voraussetzung nicht unbegründet ist, erhellt aus Folgendem. Nachdem die Judäer den Herrn in der Synagoge zu Kapharnaum, oder wie Johannes mit Rücksicht auf ihre Frage sagt, jenseits des Sees gefunden haben, fragen sie ihn: „Meister, wann bist du hierher (= an diese Seite des Sees) gekommen?“ Dieses „Wann“, meinen manche, schließe das Wie mit ein; andere glauben, auf die Beantwortung des Wann würde wohl eine zweite Frage mit Wie gefolgt sein. Augenscheinlich wollten aber die Fragenden nur wissen, ob er um die vierte Nachtwache (Mt 14, 25), d. h. wohl beim Morgengrauen nach dem andern Ufer des Sees gekommen sei; dann wußten sie auch das Wie, ohne daß es ihnen gesagt zu werden brauchte. Wir haben uns den Hergang also zu denken: Die Judäer, welche während ihres sommerlichen Aufenthaltes in Galiläa des Obdaches entbehrten und schon darum auf dem Schauplatz des Wunders zurückgeblieben waren (die Galiläer waren wohl gleich nach der Entlassung nach Hause gegangen), blieben die ganze Nacht auf den Beinen (ἑστηκώς, V. 22) und hielten Wache,

daß der Herr ihnen nicht entkomme und zu den Jüngern ins Schiff steige, welches sie noch immer in der Nähe vermuteten (V. 24). Als der Morgen anfing zu grauen und die requirierten Schiffe von Tiberias her in Sicht kamen, stieg Jesus vom Gebirge herab und ging an den Augen der Nahestehenden vorbei über das Meer in der Richtung nach Kapharnaum. Jene sahen ihn daherwandeln, aber es erging ihnen wie den Jüngern im Schiff, sie hielten ihn für ein Gespenst[1]. Erst am Morgen, als sie bei aufgehender Sonne das Gebirge durchsuchten, ohne ihn zu finden (das zu *ὁ ὄχλος* V. 22 zu ergänzende Prädikat ist, nach V. 24 zu urteilen, *ἐζήτει τὸν Ἰησοῦν*), kam ihnen der Gedanke, ob nicht das, was sie im Halbdunkel für ein Gespenst gehalten hatten, Jesus gewesen sein möge. Daher machten sie sich auf und fuhren mit den Schiffen in der Richtung, in welcher sie die geisterhafte Gestalt hatten gehen sehen, d. h. nach Kapharnaum (V. 24). Hiernach war ihre Frage: Wann bist du hierher gekommen? von selbst gegeben und hatte den Sinn: Haben wir dich nicht heute in der Frühe an uns vorbei übers Meer wandeln sehen? Der Herr beantwortet ihre Frage indirekt und zwar in bejahendem Sinne V. 26: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, ihr suchet mich nicht darum, weil ihr Zeichen (*σημεῖα*) sahet, sondern weil ihr von den Broten aßet und satt geworden seid." Gewöhnlich versteht man unter dem Pural *σημεῖα* sämtliche Wunder,

[1] Als die Jünger Jesus auf dem Meere wandeln sahen, fürchteten sie sich, sagt Johannes (6, 19). Die Erklärung gibt Markus: sie glaubten, ein Gespenst (*φάντασμα*) zu sehen (6, 49). Dies und der Zweck, den Jesus verfolgte, lassen vermuten, daß er auch eine veränderte und verklärte Gestalt angenommen hatte, so daß sein Leib einem Geiste (*πνεῦμα*) ähnlich sah, wie nach der Auferstehung (Lk 24, 37).

welche die Angeredeten bisher gesehen hatten, mit Einschluß jener, von welchen 6, 2 die Rede ist. Allein der Kontext läßt nur an diejenigen Wunder denken, die speziell zu dem Aufsuchen Jesu in Kapharnaum Veranlassung gegeben hatten, also, da von σημεῖα im Plural die Rede ist, die große Volksspeisung und das Seewandeln. Zwar scheint es der Herr in Abrede zu stellen, daß das Sehen dieser beiden Wunder die Veranlassung zu jenem ζητεῖν gewesen sei, und so sich in offenen Widerspruch mit den Tatsachen zu setzen. Allein dieser Schein entsteht nur, wenn man außer acht läßt, daß er gegen seine sonstige Gewohnheit hier einmal den Ausdruck σημεῖον gebraucht (sonst ἔργον) und zwar in einem von der gewöhnlichen Bedeutung abweichenden Sinne. Gewöhnlich und zumal bei Johannes bezeichnet σημεῖον eine Wundertat (miraculum) mit der Bestimmung, die Person des Wundertäters im allgemeinen zu beglaubigen als gottgesandten Propheten oder Messias (vgl. V. 14). Daß nun die judäischen Jünger die beiden Wunder nicht als σημεῖα in diesem Sinne angesehen hätten, will und kann der Herr nicht behaupten; denn auf Grund des ersteren waren sie ja zu der Überzeugung gekommen, daß er in Wahrheit (ἀληθῶς) der von Moses verheißene messianische Prophet sei, und wollten ihm feierlich als Messiaskönig huldigen (V. 14 f); durch das zweite aber, welches an den Durchgang des Moses durchs Meer erinnerte, mußten sie in ihrer Überzeugung und in ihrem Vorhaben nur noch bestärkt werden. Wenn Jesus nun gleichwohl sagt, sie suchten ihn nicht darum, weil sie σημεῖα gesehen hätten, so nimmt er σημεῖον hier in einem engern, der Etymologie des Wortes mehr entsprechenden Sinn, als Wunder in der Sinnenwelt, wodurch ein anderes ähnliches Wunder in der übersinn-

lichen Welt vorgebildet (σημαίνεται) und als (künftig durch den von ihnen bereits anerkannten Messias) wirklich eintretend gewährleistet wird[1]. Legen wir hier diese Bedeutung zu Grunde und fassen wir Vers 26 und 27 in ihrem Zusammenhang auf, so ergibt sich folgender schöne Sinn: Wahrlich, wahrlich sage ich euch, ihr suchet mich und wollet mir als Messiaskönig huldigen, aber ihr tut dies nicht, weil ihr in den beiden eben von mir gewirkten Wundern, wovon ihr Zeugen waret, Vorzeichen (Vorbilder) und Unterpfänder einer von mir zu gebenden überirdischen Speise sahet, sondern weil ihr gestern an den von mir gegebenen irdischen Broten euch satt gegessen habt und hoffet, daß es fortan alle Tage im Messiasreiche ebenso gehen werde wie gestern. Aber bemühet euch nicht, diese armselige, irdisch vergängliche Speise wieder von mir zu erlangen, sondern trachtet nach jener ewig dauernden und zum ewigen Leben gereichenden Speise, welche der Menschensohn euch in Zukunft geben wird (δώσει); ihn nämlich hat Gott als künftigen Geber derselben in göttlicher Weise beglaubigen wollen (ἐσφράγισεν) eben durch die beiden Zeichen, welche er durch mich vor euren Augen gewirkt hat[2].

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Heiland die einleitenden Worte seiner Rede in erster Linie an die judäischen Jünger gerichtet hat, die ihm von Jerusalem her nach dem Pfingstfest folgten und in der Wüste von

---

[1] Richtig definiert Origenes in Ioan. 13, 60 σημεῖον als ein σύμβολον ἑτέρου παρὰ τὸ αἰσθητῶς γεγενημένον.

[2] Wir legen auf die vorstehende Erklärung das allergrößte Gewicht, namentlich im Hinblick auf die Einreden, welche gegen 6, 26 neuerdings von Schwartz (a. a. O. 1908, 500) und Spitta (a. a. O. 144 f) erhoben worden sind. Dieselben finden in dem Dargelegten ihre Erledigung.

Bethsaida Zeugen des Speisewunders und hernach in gewissem, vorhin bezeichneten Sinne Zeugen des Seewandelns Jesu gewesen waren. Diese bildeten mit den in großer Zahl anwesenden Galiläern den Hauptbestandteil der Zuhörerschaft in der Synagoge zu Kapharnaum. Dazu kamen als dritte Klasse *Ἰουδαῖοι* im andern Sinn: Repräsentanten der Jesu feindlichen Oppositionspartei, schriftgelehrte, aus Jerusalem gekommene Hierarchen, wie dies aus der Darstellung des Evangelisten über den weiteren Verlauf der Rede sicher erhellt. Jene zunächst angeredeten judäischen Jünger nun mögen überrascht gewesen sein, als der Herr ihnen (V. 26) hoch und teuer versicherte, sie hungerten nur nach der irdischen Speise und hätten kein Verlangen nach der viel kostbareren Speise, welche durch die gestrige Speisung in Verbindung mit dem wunderbaren Seewandeln vorbedeutet werden sollte. Wie mochte der Herr so sprechen! Konnten sie denn wissen, daß die beiden Wunder zugleich auch einen vorbildlichen (typischen) Charakter haben und auf eine andere, irgendwie mit seinem verklärten Leibe zusammenhängende Speise hinweisen sollten? Allerdings bestimmt wissen konnten sie dies vor der Erklärung Jesu V. 27 ff nicht; indessen waren sie lange genug mit ihm umgegangen, um wissen zu können, wie er seine Wunder in der Sinnenwelt aufgefaßt haben wollte; daher hätte wenigstens die Ahnung in ihnen aufsteigen müssen, daß der Messias bei der Realisierung des Mannatypus sich nicht auf eine Speisung mit Gerstenbroten (6, 9 13), dieser Nahrung für die Armen und das Vieh, beschränken werde, sondern letztere nur habe eintreten lassen, um in ihnen die Sehnsucht nach einer des Messias und Sohnes Gottes würdigen Himmelsspeise zu wecken und die künftige Spendung derselben unterpfändlich zu verbürgen.

Allein ihr Sinnen und Trachten war nur auf das Irdische gerichtet; mochten sie daher auch noch so sehr für den Herrn schwärmen und sich für seine begeistertsten Anhänger halten, im innersten Herzen waren sie ungläubig und reif für den Abfall von ihm. Dies war es denn auch, was er ihnen gleich im Anfang seiner Rede in prophetischem Tone zu verstehen geben wollte und was er im weiteren Fortgang derselben (V. 36) mit nachdrücklicher Bestimmtheit wiederholte, noch bevor der Unglaube ihnen selbst zum Bewußtsein kam und ihr Abfall zur Tatsache wurde. Auch gegen Schluß der Rede kommt er nochmals darauf zurück (V. 64), und der Evangelist verfehlt nicht, auf das reservierte Verhalten Jesu gegen diese Jünger am Osterfeste hinzuweisen (2, 24) als Beleg, daß Jesus diesen Abfall von Anfang an (ἐξ ἀρχῆς V. 64; vgl. 15, 27; 16, 4) vorausgewußt habe. Man sollte nicht hinterher sagen, daß er sich in der Wahl seiner Jünger getäuscht habe, somit der (allwissende) Sohn Gottes nicht sei, wofür er sich erklärte (vgl. 13, 19; 16, 1). Demselben Zweck, dem Vorwurf der Kurzsichtigkeit von vornherein vorzubeugen, dient die sich gleich anschließende Prophetie in Betreff des Judäers Judas (V. 69 70 f). Denn auch hier sind die Worte: „Einer von euch ist ein Teufel", als Weissagung aufzufassen. Was Judas werden sollte, war ja ihm selber damals gewiß ebenso verborgen wie seinen Mitjüngern.

Wer nun so, wie es hier geschehen, den Zusammenhang der Verse 26 und 27 unter sich und mit dem Vorhergehenden prüft, wird erkennen, daß unter der *βρῶσις μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον* keine sinnbildliche, sondern eine wirkliche, mit dem Munde eßbare Speise (*ἀληθὴς βρῶσις*, vgl. V. 55) verstanden werden muß, und daß diese keine andere ist als die heilige Eucharistie. Es steht *βρῶσις*

der βρῶσις gegenüber. Wie beide zu dem typischen Manna, einem wirklichen, eßbaren Brot, den Antitypus bilden, so verhalten sie sich auch wieder zueinander. Die eine hat der Herr tags vorher in den Gerstenbroten (ἄρτοι) zum wirklichen Essen (φαγεῖν) gegeben bis zur vollen Sättigung (χορτασθῆναι = ἐμπλησθῆναι in V. 12) und wird von der Menge in Zukunft zu demselben Zweck wieder erhofft; daraus folgt, daß auch die andere, durch sie vorgebildete und an ihre Stelle tretende zum wirklichen Essen gegeben werden soll, und zwar, wie das Fut. δώσει sagt, erst in Zukunft; ja es scheint, daß die Verheißung derselben auf eine verhältnismäßig noch ferne Zukunft lautet; denn es wird von Jesus betont, daß Gott sein Vater durch die beiden σημεῖα wie durch Unterschrift und Siegel für die Erfüllung durch ihn Bürgschaft geleistet habe; dergleichen Bürgschaften werden weder verlangt noch gegeben, wenn die Zahlung sofort erfolgt. Dagegen ist die Lehre Jesu oder sein göttliches Wort, welches viele Ausleger unter der versprochenen βρῶσις verstehen wollen, den Zuhörern schon längst und auch unmittelbar vor dem Speisewunder (vgl. Lk 9, 11) dargeboten worden. Sodann hat der Herr sein göttliches Wort nie, auch nicht Jo 4, 14 (dort ist der Heilige Geist gemeint) mit einer Speise (oder einem Trank) verglichen, so nahe an sich dieser Vergleich lag und so häufig er sonst in der Schrift vorkommt. Er selbst scheint ihn absichtlich vermieden zu haben, um hier, wo es sich um seine herrlichste Verheißung handelte, jede Zweideutigkeit und jedes Mißverständnis auszuschließen[1]. Besondere Beachtung ver-

[1] Gegen Zahn zu Jo 3, 44. — Wenn einige Exegeten meinen, der Herr habe unter der versprochenen Speise sich selbst verstanden bzw. seine ganze gottmenschliche Persönlichkeit mit ihrer Fülle der

dient ferner, daß Jesus sich hier den Menschensohn nennt. Den Grund erfahren wir erst Vers 53 und 62, wo er sich mit Absicht so nennt und klar zu verstehen gibt, daß er sich als der seiner menschlichen Natur nach ans Kreuz und in den Himmel Erhöhte und pneumatisch Verklärte zur Speise geben werde. Die Richtigkeit dieser Auffassung bestätigt uns der Evangelist in dem kurzen Auszug, welchen er schon im voraus 3, 13 f von der vorliegenden Rede Jesu gegeben hat (davon später). Weiterhin sollte auch das Seewandeln nach der Versicherung des Herrn (6, 26) ein *σημεῖον* für die verheißene *βρῶσις* sein; das ist aber nur denkbar, wenn dieselbe mit seinem verklärten Leib enge zusammenhing. Was endlich gegen die bildliche und für die buchstäbliche Deutung der *βρῶσις* völlig entscheidend ist: beim Übergang zum zweiten Teil seiner Rede (6, 51) nimmt der Herr das *τὴν βρῶσιν . . . δώσει* (6, 27) wieder auf, und zwar mit der fast gleichbedeutenden Wendung: *καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω* (= aber auch dasjenige Brot, welches ich selbst, wie anfangs gesagt, geben werde), und erklärt dann die zu gebende Speise für sein Fleisch und Blut, das im buchstäblichen Sinne gegessen und getrunken werden soll.

Nach der Versicherung, daß er seinen Zuhörern eine viel kostbarere Speise geben werde, als sie erwarteten (6, 26 bis 27), würde der Herr wohl gleich dazu übergegangen sein, dieselbe in der eben angegebenen Weise näher zu charakterisieren, wäre er nicht unterbrochen worden. Diese Unterbrechung ist hochinteressant. Man sieht es der Darstellung des Evangelisten an, daß er dabei ganz Ohr war.

Gnade und Wahrheit, welche im Glauben angeeignet werden soll, so ist das gleichbedeutend mit dem gläubigen Genuß der heiligen Eucharistie, oder wir verstehen nicht, was damit gesagt sein soll.

Zunächst aber fragt es sich, wer die Unterbrecher waren. Da der Evangelist sie nicht näher bezeichnet, so hat man fast allgemein angenommen, es seien eben dieselben, welche vorher angeredet waren, also die judäischen Jünger, die bereits seit dem Pfingstfest dem Herrn beständig nachfolgten (6, 2) und dann durch das Speisewunder vollends von seiner Messianität überzeugt wurden, so daß sie mit dem Plane umgingen, ihn mit Gewalt nach Jerusalem zu führen und dort als Messiaskönig auszurufen, in der sicheren Erwartung, die ganze Nation werde ihm huldigen, nachdem er sich wirklich als zweiten Moses erwiesen. Dann müßten dieselben aber plötzlich aus gläubig sein wollenden Jüngern vollendete Ungläubige, aus begeisterten Anhängern bissige Gegner des Herrn geworden sein, trotzdem er ihnen kurz vorher in geheimnisvollen Worten statt der von ihnen erhofften Speise eine viel herrlichere versprochen hatte mit Hinweis auf die eben gewirkten Wunder als Vorzeichen und Unterpfänder des künftigen Brotes. Das scheint uns eine psychologische Unmöglichkeit. Daher müssen diejenigen, welche hier als Opponenten gegen ihn und seine Messiasansprüche auftreten, andere sein, und zwar jene, welche Vers 41 und 52 die nämliche Rolle spielen und dort *οἱ Ἰουδαῖοι* genannt werden, d. h. ungläubige, Jesu feindliche Hierarchen, Schriftgelehrte aus Jerusalem, Angehörige jener Gruppe, die ihm von den Tagen des ersten Osterfestes in Jerusalem her feindlich gegenübergetreten waren. Dies erhellt zum Teil schon daraus, daß sie es wagen, aus der Schrift mit Jesus zu disputieren (V. 31), wie auch dieser hinwiederum ihnen gegenüber aus einer der Menge gewiß unbekannten Schriftstelle argumentiert (V. 45). Den schlagendsten Beweis aber für solche Annahme entnehmen wir erstens

dem Weissagungsworte, womit er sich am Pfingstfeste von den schriftgelehrten Hierarchen verabschiedet, 5, 47: „Wenn ihr den Schriften des Moses nicht glaubet (und das zeigte sich eben hier, 6, 30), wie werdet ihr dann meinen Worten glauben" (gemeint sind die Worte 6, 32, welche er anknüpfend an die Schrift des Moses 6, 31 zu ihnen reden wollte)? sodann zweitens dem Weissagungswort, womit er am Osterfeste den Synedristen und Schriftgelehrten Nikodemus verabschiedet (3, 12): „Wenn ich euch (Hierarchen) die ἐπίγεια sagte und ihr nicht glaubet, wie werdet ihr dann glauben, wenn ich euch die ἐπουράνια gesagt haben werde?" Mit den ἐπουράνια meinte er vor allem die vorliegende eucharistische Rede, wie sich aus 3, 13 f zur Evidenz nachweisen läßt. Dann liegt aber in den angeführten Worten ausgesprochen, daß schriftgelehrte Hierarchen (an Nikodemus selbst ist dabei nicht notwendig zu denken, vgl. 6, 32: ὑμῖν) dieser ἐπουράνια-Rede zuhören und dabei zugleich ihren vollendeten Unglauben dokumentieren würden. Die Weissagung, welche in den Abschiedsreden Jesu 3, 12 und 5, 47 enthalten ist, war eben das Motiv für den Evangelisten, dieselben genau mit den sie einleitenden Worten mitzuteilen, um dann später die Erfüllung nachzuweisen. Der Nachweis findet sich hier in einer Vollständigkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt[1].

[1] Die Nichtbeachtung der vom Evangelisten selbst betreffs der Anwesenheit vieler Jesu feindlichen Hierarchen bei der Rede neben judäischen Jüngern und Galiläern gegebenen Winke hat geradezu verhängnisvolle Folgen gehabt. Man lese nur in dem Buche von Spitta, in den Ausführungen von Schwartz und Wellhausen die Einreden, durch welche man die Unmöglichkeit dartun will, daß es sich hier um einen originalen Bericht handeln könne (Spitta a. a. O.

Daß wir jene hochgestellten Männer in Galiläa antreffen, kann nicht auffallen. Die Wahrnehmung, daß so viele Bewohner Judäas, also Leute aus dem *γνήσιος ἐξ αὐτῆς Ἰουδαίας λαός*, wie Josephus sich ausdrückt (Jüd. Kr. 2, 3, 1), Jesu „dem Galiläer" nach Galiläa nachfolgten und seine ständigen Jünger wurden (6, 2), mußte die Hierarchen sehr beunruhigen. Um sie zum Abfall und zur Heimkehr zu bewegen, entschlossen sich mehrere, und wohl gerade die schriftkundigsten aus ihnen, in eigener Person nach Galiläa zu reisen. Daß dies in der Zeit nach dem Besuch Jesu in Jerusalem am Pfingstfeste geschehen ist, dafür liegen auch bei Markus Indizien vor. Was dieser Evangelist Kap. 3, 1 ff erzählt, nötigt zu der Vorstellung, daß nach einem Aufenthalt Jesu in Jerusalem (am Pfingstfest, Jo 5, 1 ff) und der Wiederankunft in Galiläa Schriftgelehrte mit aller Heftigkeit Jesu entgegengetreten sind. Man kann sich den Ärger dieser Leute denken, als sie dort eines Tages hörten, daß ihre Landsleute infolge der wunderbaren Volksspeisung in der Wüste fest entschlossen waren, Jesum im Triumph zur Hauptstadt zu führen und ihm dort als Messiaskönig feierlich huldigen zu lassen, da er sich nunmehr als den von Moses verheißenen und ihm ähnlichen messianischen Propheten legitimiert hätte. Vor allem mußte diesem das Gesetz nicht verstehenden Pöbel (7, 49, vgl. 7, 40) klar gemacht werden, daß es eine große Torheit sei, zu glauben, Jesus habe in der Volksspeisung das Mannawunder des Moses nachgeahmt und so sich wirklich als den verheißenen Messias ausgewiesen. Kaum hat daher der Herr

---

146 ff. Wellhausen a. a. O. 30 f). Es möge unserseits die Erörterung in positiver Form genügen. Dieselbe schließt die Widerlegung jener Einwürfe ein.

angefangen zu reden und das Speisewunder erwähnt (6, 26 bis 27), wodurch er jenen Messiasglauben begründet oder befestigt hatte, so unterbrachen sie ihn, um dagegen zu protestieren und ihn vor den Augen seiner Jünger ad absurdum zu führen. Dabei ist es interessant zu sehen, wie sie allmählich auf ihr Ziel lossteuern. Echt nach Rabbinerart greifen sie ein einzelnes Wort (ἐργάζεσθαι) aus dem Kontext seiner Rede heraus, und unbekümmert um die abgeleitete oder uneigentliche Bedeutung, die es dort in seiner Beziehung auf das zweite Objekt (τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν) hat[1], nehmen sie es in seiner ursprünglichen Bedeutung, um es dann mit der ihnen eigenen dialektischen Gewandtheit zu verarbeiten: „Was sollen wir denn tun“, sagen sie, sich als Vertreter der ganzen Versammlung gerierend, „damit wir die Werke Gottes (d. h. die gottgewollten oder von Gott vorgeschriebenen Werke, vgl. Nm 8, 11) wirken?“ Mit dieser geschickten Wendung lenken sie das Gespräch auf die γραφαί

[1] Ἐργάζεσθαι βρῶσιν heißt Speise erarbeiten oder durch Arbeiten sich verschaffen (vgl. 2 Jo 8). Der Ausdruck ἐργάζεσθαι paßt aber nur zum ersten Objekt, insofern damit angespielt wird auf die Mühen und Anstrengungen, welche die Judäer es sich haben kosten lassen, um zu Jesus zu gelangen und von neuem wunderbar gespeist zu werden: sie hatten die ganze Nacht Wache gestanden, am Morgen das Gebirge durchsucht und dann vielleicht die ermüdeten Schiffer beim Rudern über den See abgelöst, um möglichst rasch zu ihrem Ziel zu gelangen. Dagegen ist ἐργάζεσθαι nur zeugmatisch mit dem zweiten Objekt verbunden und steht hier für ζητεῖτε oder ein ähnliches Verbum, welches ein starkes Verlangen oder Sehnen nach Speise ausdrückt. Wenn der Herr (V. 29) das Glauben an ihn ein ἔργον (ἐργάζεσθαι) nennt, so geschieht dies nur per accommodationem an die Ausdrucksweise der Fragenden. Doch ist die Bezeichnung nicht unpassend, da das πιστεύειν hier wie gewöhnlich den Empfang der messianischen Taufe miteinschließt. Damit erledigt sich die von Spitta (a. a. O. 146) und andern erhobene Einsprache.

oder *γράμματα* des Moses (5, 39 46), und zwar auf die messianische Grundstelle (Dt 18, 18). Dort heißt es nämlich von dem verheißenen messianischen Propheten, daß er alles, was er rede, im Namen und Auftrag Gottes reden werde; daraus folgte dann, daß auch die Werke, die er etwa fordern werde, als von Gott gewollte oder vorgeschriebene (*ἔργα τοῦ θεοῦ*) zu betrachten seien. Daß sie nach Werken in der Mehrzahl fragen, geschieht offenbar aus Vorsicht; denn so dürfen sie erwarten, daß er bei Aufzählung derselben den Glauben an ihn als den gottgesandten Messias nicht unerwähnt lassen werde. Der Herr geht bereitwillig auf ihren Ideengang ein; denn er sieht voraus, daß sie ihm vortrefflich die Wege bahnen, um das, was er von der verheißenen Speise zu sagen hat, ins hellste Licht zu stellen. Daher spezifiziert er nicht die einzelnen Werke, wonach sie fragen, etwa in der Weise, wie später Petrus in einem ähnlichen Falle tut (Apg 2, 38, vgl. Mk 16, 16), sondern faßt alles, was er im Namen Gottes zu fordern hat, in eins zusammen, genau so wie sie es wünschen und in Übereinstimmung mit der mosaischen Prophetie, nur nennt er es glauben (*πιστεύειν*) an ihn als den messianischen Gesandten Gottes, während es dort als ein (gläubiges) Hören (*ἀκούειν*) auf ihn als den von Gott erweckten (Gesandten) Propheten bezeichnet wird. Jetzt sind die Gegner da, wo sie sein wollten. Mit schlecht verhehlter Bosheit und wohl nicht ohne einen triumphierenden Seitenblick auf ihre judäischen Landsleute stellen sie nun ihre Forderung, wozu sie die Prophetie berechtigt, insofern der verheißene messianische Prophet dem Moses ähnlich sein sollte: „Was also (*οὖν*)“, sagen sie, „tust du deinerseits (*σύ*) als Zeichen, damit wir es sehen und dir (= an dich, vgl. V. 29) glauben? Was

(für ein Werk Gottes) wirkest du (ἐργάζῃ)? Unsere Väter aßen das (sog.) **Manna** in der Wüste, wie geschrieben steht: Brot vom Himmel gab er (Moses) ihnen zu essen." Nach dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden wollten sie sagen, das Speisewunder, welches er eben in der Wüste verrichtet, könne nicht als das ihm obliegende ἔργον τοῦ θεοῦ gelten, wie seine Jünger annehmen; wolle er in diesem Punkte der Prophetie gemäß dem Moses gleichen, dann müsse er nicht die ersten besten Brote aus einem Marketenderkorb nehmen (6, 9) und diese vervielfältigen, sondern ein Speisewunder tun, welches dem **Mannawunder** wenigstens ähnlich sei; dazu gehöre aber als **allerwesentlichstes** Moment, daß das zu gebende Brot vom Himmel komme (vgl. Lk 11, 16; Mt 16, 1; *σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*)[1]. Den Beweis, daß das Manna des Moses wesent-

---

[1] Schwartz (a. a. O. 1908, 500) und Spitta (a. a. O. 143) nehmen an 6, 30 großen Anstoß: hier fragen die Leute, was Jesus für ein Zeichen tun wolle, damit sie dadurch zum Glauben an seine göttliche Sendung veranlaßt werden möchten, und weisen hin auf das durch Moses' Vermittlung Israel zu teil gewordene Wunder der Mannaspeisung in der Wüste; diese Frage sei nach dem vorhergegangenen Bericht von der Speisung der 5000 ganz unverständlich: „es muß doch erstaunen, daß in diesen Reden nur das Manna und nicht die fünf Brote, mit denen eine solche Menge wunderbar gespeist ist, das Gegenstück zu dem wahren Brote sind, und wie kann sich die Menge von Jesus ein Zeichen erbitten (6, 30), dieselbe Menge (*πρῶτον ψεῦδος!*), die eben wegen des Zeichens, das sie gesehen hatte (Speisung), Jesus für den Propheten erklärt hat, der in die Welt kommen soll?" (**Schwartz** a. a. O. 1908, 500). Die Einwürfe erledigen sich völlig durch unsere Darlegung. Richtiger als manche katholischen Exegeten haben indes diese Kritiker den Hinweis, der in der Rede auf das Mannawunder und damit auf **Laubhütten** (nicht Passah) liegt, erkannt. Vgl. besonders **Spitta** a. a. O. 137 u. 145.

lich ein Himmelsbrot (ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) war, führen sie als Schriftgelehrte aus der Schrift. Sie zitieren aber keine der einschlägigen Stellen (Ex 16, 4; Ps 105, 40; Neh 9, 15) wörtlich, sondern kombinieren diese zu einem einzigen freien Zitat, wohl um anzudeuten, daß die Schrift überall da, wo sie den Ausdruck Manna durch Umschreibung definiere, den Hauptnachdruck auf den himmlischen Ursprung lege. Daß nun der Herr ihre Forderung nicht in der Weise erfüllen werde, wie sie es wollten, das konnten sie mit Sicherheit erwarten, nachdem er sie früher schon einmal damit abgewiesen (Mt 12, 38 f. Lk 11, 16) und eben noch die judäischen Jünger ermahnt hatte, nicht nach einer vergänglichen Speise zu trachten, sondern nach einer unvergänglichen, die er in Zukunft behufs vollkommener Realisierung des mosaischen Mannatypus geben werde. Danach war an ein Mannawunder, d. h. ein Regnen von Mannakörnern oder von etwas solchem Regnen Ähnlichem vor den Augen der Zeichenforderer (V. 30: ἵνα ἴδωμεν) nicht zu denken, und darum traten sie mit ihrer Forderung so überaus keck auf. Wenn sie aber glaubten, der Herr werde die mosaische Prophetie rücksichtlich des Himmelsbrotes unerfüllt lassen, dann irrten sie. Denn wenn er eben schon ausdrücklich erklärt hatte (6, 26—27), daß das gestrige Speisewunder in Verbindung mit dem Seewandeln nur das Vorzeichen und Unterpfand eines viel herrlicheren Speisewunders sein sollte, dann setzte er in der nun folgenden großen Rede auseinander, daß er bei Wirkung dieses Wunders das typische Mannawunder des Moses noch unendlich weit überbieten werde, und zwar in allen denkbaren Beziehungen: erstens was den Ursprung des Manna betreffe; zweitens rücksichtlich seines Inhaltes;

drittens bezüglich seiner Wirkungen, und zwar extensiv und intensiv; endlich viertens werde auch das σημεῖον, welches die Gegner forderten (V. 30), keineswegs dabei fehlen, sondern in der großartigsten Weise zur Erscheinung kommen. Mit feierlicher Beteuerung hebt der Herr an: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, nicht hat Moses euch (= eurer Nation) das (wahre) Himmelsbrot gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahre Himmelsbrot; denn das Brot Gottes (meines Vaters) ist dasjenige, welches (wahrhaft) vom Himmel herabsteigt und der Welt Leben gibt" (6, 32 u. 33). Mit diesen Worten stellt Jesus dem vorbildlichen Brote, das von oder durch Moses [1] in der Wüste gegeben wurde, das erwartete gegenbildliche Brot gegenüber und vergleicht beides zuerst rücksichtlich seines Ursprungs oder seiner Herkunft, weil dieser Punkt eben von den Gegnern scharf betont und in den Vordergrund gestellt war. Dabei läßt er das erstere sehr in den Schatten treten; denn werde das Manna in der Schrift auch ein Himmelsbrot genannt, so doch nur im uneigentlichen Sinn, da es, auch nach den Andeutungen der Schrift, nur aus dem Wolkenhimmel

---

[1] In V. 31: ἄρτον . . . ἔδωκεν αὐτοῖς ist als Subjekt nicht Gott, sondern Moses zu denken; das verlangt der Kontext und wird durch die Erwiderung des Herrn V. 32 bestätigt. So läßt Stephanus (Apg 7, 26) den Moses σημεῖα tun in Ägypten, am Roten Meer und in der Wüste 40 Jahre lang (vgl. Jos. A. 3, 1, 5 6; Assumptio Mosis 11). Daß der Herr gegen diese Traditionslehre nicht polemisieren will, versteht sich von selbst; wollte damit ja nicht geleugnet werden, daß Gott selbst der eigentliche Urheber des Wunders war. Sonach ruht in V. 32 das Hauptmoment auf τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ: Himmelsbrot ward durch Moses der jüdischen Nation nicht vermittelt; solches gibt vielmehr mein Vater in dem Brote, von welchem ich rede. Das genüge gegenüber von Spitta (a. a. O. 147).

gefallen sei (Ex 16, 4; Ps 78, 23—24; Philo, Vita Mos. 114: *τὸ ὑόμενον, τὸ νιφόμενον*), während das gegenbildliche Brot wirklich vom Himmel herabkomme, wo Gott, sein Vater, throne (vgl. Mt 23, 22). Um die Herabkunft des letzteren vom Throne Gottes recht hervorzuheben, stellt er nicht sich, sondern Gott, seinen Vater, als Geber (Sender) dar und will diese Vorstellung offenbar festgehalten wissen, so oft er in der Folge (V. 50, 51[a] u. 58: Rekapitulation von V. 33 50 51[a]) vom Herabsteigen dieses Brotes aus dem Himmel redet, bis er 51[b] mit dem bekannten *ἐγώ* sich selbst als Geber dem Vater gegenüberstellt. Aus dieser Gegenüberstellung sowie aus dem Präsens *δίδωσιν* V. 32 hat man schließen wollen, als ob der Herr zwischen dem Brote, das der Vater gebe, und demjenigen, welches er selbst in Zukunft geben werde (51[b] ff), einen Unterschied mache, und die Ausleger sind fast allgemein der Ansicht, daß wenigstens das erstere figürlich zu fassen sei in dem Sinne, daß der Gottmensch Christus nicht sakramentaler, sondern geistiger Weise im Glauben genossen werden solle. Allein diese am glänzendsten von Wiseman verteidigte Auffassung ist ganz und gar verwerflich und die Ausdrücke „Brot“ und „essen“ auch im ersten Teil der Rede (V. 32—51[a]) buchstäblich zu nehmen und auf die heilige Eucharistie zu beziehen. Dafür spricht schon der ganze Entwicklungsgang, wie er bisher dargelegt wurde, sodann das Traditionszeugnis des Johannesjüngers Ignatius. Wenn dieser nämlich die heilige Eucharistie ein *ἄρτος (τοῦ) θεοῦ* sowie eine *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* nennt (ad Rom. 7; ad Eph. 5; ad Smyrn. 7), so beruht das unzweifelhaft auf Jo 6, 32 33 und darf als ein authentischer Kommentar dieser Stellen angesehen werden. Völlig entscheidend ist aber die Erklärung,

welche der Herr selbst gibt. Denn 51 ᵇ will er auf die Frage, ob denn das bisher besprochene Lebensbrot des Vaters identisch mit dem von ihm selbst zu gebenden Lebensbrote (V. 27) sei, Antwort geben und erklärt, daß das allerdings der Fall sei, und daß das eine wie das andere bestehe in seinem Fleisch (und Blut) für das Leben der Welt. Bestätigt wird dies durch den (vorläufigen) Schluß seiner Rede Vers 58. Statt nämlich hier zu sagen: *οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω*, wie wir nach dem zum zweiten Teil der Rede überleitenden V. 51 ᵇ notwendig erwarten sollten, sagt er, die ganze Rede abschließend und beide Teile derselben kurz zusammenfassend: *οὗτός* (von dieser Beschaffenheit) *ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον κτλ.* (vgl. V. 48—50). Damit gibt er aufs klarste zu verstehen, daß er mit dem vom Himmel herabgekommenen und das Manna in seinen Wirkungen weit übertreffenden Brote, welches er im ersten Teil der Rede besprochen, dasselbe Brot gemeint habe, welches er zuletzt besprochen und als sein (in der heiligen Eucharistie zu genießendes) Fleisch und Blut näher charakterisiert habe. Da wir außerdem in Vers 37—47 eine durch Einwürfe der Zuhörer veranlaßte Digression vom Thema haben, so kann man über die Einheit und Disposition der Rede nicht im Zweifel sein. Die Bedenken, die man gegen die Deutung von Vers 32 f auf die heilige Eucharistie geltend macht, sind nicht von Belang. Am meisten Schwierigkeit macht wohl das *ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ* Vers 33. Diese Worte heben ein weiteres Moment, die intensive und extensive Wirkungsfähigkeit hervor, wodurch das wahre Himmelsbrot vor dem mosaischen ausgezeichnet ist. Dieses nämlich nährte nur das eine, etwa 2½ Millionen

Seelen zählende israelitische Volk (*οἱ πατέρες*, V. 31) in der Wüste; jenes aber soll der ganzen Welt (*κόσμος*), d. h. der gesamten Menschheit oder allen Völkern aller Zeiten zu gute kommen. Während ferner das mosaische Himmelsbrot, wie nachher nach Wiederaufnahme des Themas weiter ausgeführt wird (V. 49; vgl. V. 58), nur das leibliche Leben der Väter fristete, und auch dies bloß eine Zeitlang, so daß sie doch sterben mußten und nach dem Tod keinerlei Nutzen mehr von ihm ziehen konnten, gibt das wahre Himmelsbrot ein übernatürliches, gottähnliches, in alle Ewigkeit fortdauerndes Leben (*ζωή* sc. *αἰώνιος*, vgl. V. 40 47 51 58), zunächst und unmittelbar freilich nur der Seele, doch verleiht es auch zugleich ein Anrecht auf die Auferweckung des Leibes zu einem glorreichen, ewigen Leben seitens des Sohnes Gottes am Jüngsten Tage (vgl. V. 39 40 44 54; 5, 29). Aber — und darin liegt die Schwierigkeit — wie kann vom eucharistischen Brote gesagt werden, daß es ein Leben gebendes (*διδούς*) Brot sei, da es doch, wie jedes andere Brot (Speise), das Leben beim Empfänger voraussetzt und nur den Zweck haben kann, das vorhandene Leben zu erhalten und zu kräftigen? Zur Hebung dieser Schwierigkeit könnten wir geltend machen, daß *ζωὴν διδόναι* hier wie das synonyme *ζωοποιεῖν* V. 63 sprachlich nicht bloß heißen kann (einem Toten) das Leben geben, sondern auch das Leben (eines Lebendigen) erhalten und nähren, so namentlich im biblisch-patristischen Sprachgebrauch (vgl. 1 Jo 5, 16; 1 Petr 3, 18; Ps 70, 20; Is 57, 15; Job 36, 6; Prd 7, 12; Barn. ep. 6, 17), entsprechend dem hebräischen חָיָה (Piel, Hiphil) und dem aramäischen חַיַּה. Allein mit dieser Erklärung würden wir den Worten des Herrn durchaus nicht gerecht werden, vielmehr schließen beide Ausdrücke hier neben

der uneigentlichen auch die eigentliche Bedeutung mit ein, insofern das Fleisch des Herrn, wie aus dem Folgenden erhellen wird, nicht einfach als Speise, sondern als Opferspeise gegeben werden sollte, d. h. es sollte zuerst am Kreuze, oder was damit dem Wesen nach identisch war und ist, im letzten Abendmahls- bzw. im heiligen Meßopfer unter der Gestalt des Brotes zur Wirkung (Gebung) des Lebens der Welt geopfert (d. h. in den Tod dahingegeben) und dann zur Erhaltung und Stärkung desselben sakramental genossen werden. Da das Manna nur als ein Leben erhaltendes Brot in Betracht kommen konnte, so geht der Herr mit dem *ζωὴν διδούς* über den Vergleich mit jenem hinaus und beginnt schon hier das Geheimnis des eucharistischen Opfermahles zu enthüllen. Die nämliche Beobachtung werden wir gleich bei dem *οὐ μὴ διψήσει* V. 35 (vgl. 53) machen.

Einen Kommentar zu unserer Stelle bietet Offb 2, 17. Hier wird die himmlische Seligkeit beschrieben unter irdischen Bildern, und zwar zuvörderst unter dem Bilde eines eucharistischen Mahles (vgl. Ignatius ad Rom. 7, 3) als des Antitypus des mosaischen Manna. Das weiße Täfelchen (*ψῆφος*)[1] mit dem neuen (= dem Evangelisten neu geoffenbarten) Namen *ὁ λόγος* (vgl. Offb 3, 12; 19, 13), das den Teilnehmern am eucharistischen Mahle zugleich eingehändigt wird, enthält die Zusicherung, daß sie infolge des Genusses des fleischgewordenen (*σάρξ*) Logos nicht dem ewigen Tode (vgl. Offb 2, 11) anheimfallen, sondern ewiges Leben haben werden (vgl. Offb 2, 7), genau in Übereinstimmung mit Jo 6, 33 48 ff, wo den Empfängern des eucharistischen Brotes dasselbe verheißen wird im Gegensatz zu den Vätern, die in der Wüste das nur vorbildliche Manna aßen und starben. Das *κεκρυμμένον* und das damit parallele *οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων* (= *οἱ λαμβάνοντες*) wäre an sich auch zu erklären

---

[1] Vgl. Aristid. orat. de concordia II 304, ed. Canter.

nach dem, was Jo 14, 17 vom Heiligen Geiste, dieser andern δωρεὰ τοῦ θεοῦ, gesagt wird. Diese, den fleischgewordenen Logos einschließende geheimnisvolle Mannaspende wird nun aber zugleich dem Götzenopferfleisch (εἰδωλόθυτα, Offb 2, 14) entgegengesetzt, ähnlich wie 1 Kor 10, 21 der eucharistische Opfertisch des Herrn dem Opfertisch der Götzen; ebendadurch aber wird jene deutlich als Opferspeise charakterisiert. Daß der Brief an den Bischof von Pergamum mit den Nikolaiten die Übertreter des Aposteldekrets Apg 15, 28 f meint, unterliegt wohl keinem Zweifel (vgl. Offb 2, 20 24 mit Apg 15, 28 f).

Da der Herr Wunderbares von dem neuen Himmelsbrote verkündet, entbrennen die Zuhörer von Begierde nach demselben, und da sie voraussetzen, daß er als zweiter Moses mit der Ausspendung dieses Brotes betraut sei, so rufen sie, zuerst wohl einer, dann auch die übrigen im Chor: „Herr (κύριε), immerdar oder alle Tage (πάντοτε) gib uns dieses Brot" (V. 34). Diese Bitte kann nun nicht von den ungläubigen schriftgelehrten Hierarchen ausgehen. Denn einmal würden sie Jesus nicht mit κύριε anreden — sie pflegen bei Johannes überhaupt keine Anrede zu gebrauchen, bei den Synoptikern den Titel „Meister" nur, wenn sie ihn versuchen wollen — und dann würden sie das „immerdar" gewiß nicht so betont, sondern zunächst bloß einmal um eine Probe von jenem Brote gebeten haben. Es können daher nur die gläubigen oder gläubigseinwollenden judäischen Jünger sein, welche die Bitte stellen, was auch daraus hervorgeht, daß die Erwiderung des Herrn (V. 36; vgl. V. 26) speziell an sie gerichtet ist. Indes wie werden sie wohl überrascht worden sein, als der Herr sagte: „Ich, ich (ἐγώ) bin das Brot des Lebens (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς = ὁ ἄρτος ὁ ζῶν [V. 51] καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ); wer zu mir kommt, wird niemals hungern, und wer an

mich glaubt, wird niemals dürsten"! Also Christus selbst, der Gottessohn und Menschensohn, wie er sich wiederholt vor diesen seinen Zuhörern genannt hat (5, 19 ff; 6, 27), bildet den Inhalt des in Aussicht gestellten antitypischen Himmelsbrotes. Gewiß, der Abstand zwischen ihm und dem mosaischen Manna kann nicht größer gedacht werden. Wie man sieht, trägt der Herr hier (V. 32—39) zugleich in Anknüpfung an die Worte *ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (V. 31) und zum großen Erstaunen der schriftgelehrten Hierarchen (V. 41 f) eines der *ἐπουράνια* (3, 12) vor, und zwar das erste, seine Herabkunft vom Himmel (*κατάβασις ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*), vom Throne Gottes, seines Vaters. Nun war er zwar nur seiner göttlichen Natur (*λόγος*) nach von dort herabgestiegen, aber da er die auf Erden angenommene menschliche Natur bzw. sein in der Eucharistie zu genießendes Fleisch (*σάρξ*, V. 51) mit der göttlichen Natur zur Einheit seiner göttlichen Person hypostatisch verbunden hatte, so durfte er vermöge der communicatio idiomatum von seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit (*ἐγώ*) aussagen, was von jener gilt. Jene Herabkunft vom Himmel zum Zwecke seiner Fleischwerdung und mit der Weisung des Vaters, sich in den Opfertod dahinzugeben (10, 17 f; 15, 10 ff), bildete die Grundvoraussetzung des eucharistischen Opfermahles; mit ihr war der Anfang des Gebens des wahren Himmelsbrotes von seiten des Vaters bereits gemacht. Somit erscheint der Gebrauch der Präsentia *δίδωσι* V. 32 und *εἰμί* V. 35 vollkommen gerechtfertigt. Gleichwohl hat es den Anschein, als bezeichne sich der Herr V. 35 proleptisch als das (vom Himmel herabgekommene, V. 51) Lebensbrot in derselben Weise, wie er V. 55 von seinem Fleisch und Blut versichert, daß sie in Wirklichkeit

eine Speise und ein Trank seien (ἐστίν), wiewohl sie dies doch erst in Zukunft werden sollten (V. 51: *δώσω* sc. *φαγεῖν*), und zwar, wie er am Schluß seiner Rede enthüllt, nachdem er durch den gewaltsamen, Fleisch und Blut trennenden Tod hindurch wieder zum Himmel zurückgekehrt und leiblich verklärt sein würde, so daß der Ausdruck *καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* auch auf seine menschliche Natur bzw. sein Fleisch und Blut volle Anwendung finden konnte[1]. Die Ausdrücke *πεινάσῃ* und *διψήσει* sollen schon von ferne darauf hindeuten, daß der Herr sowohl in Gestalt einer festen Speise als auch in Gestalt eines Trankes genossen werden solle[2]. Auch läßt die Bezeichnung *ἄρτος τῆς ζωῆς* (sc. *αἰωνίου*) sowie die Versicherung, daß dies Brot den Hunger ein für allemal stille, vermuten, daß es identisch ist mit der *βρῶσις μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον* V. 27, also mit dem in Zukunft zu gebenden eucharistischen Brote. Offenbar dachten sich die judäischen Jünger das Himmelsbrot, das der Vater gab, wenngleich als eine ganz wunderbare, so doch als eine tote, in ihrem Wesen und darum auch in ihren Wirkungen vergängliche Speise (*βρῶσις ἀπολλυμένη*, V. 27), ähnlich dem Manna; daher baten sie, der Herr möge es ihnen immerdar, d. h. alle Tage von neuem geben; sie kombinierten wohl das „Brot des Vaters" zugleich mit dem *ἄρτος ἐπιούσιος τὸ καθ' ἡμέραν* (Lk 11, 3)

---

[1] Der naheliegende Einwand, daß doch die Einsetzung der Eucharistie dem Tod und der Himmelfahrt Jesu vorhergegangen sei, ist ohne Bedeutung. Denn Johannes führt aus den Aussprüchen Jesu beim letzten Abendmahl den stringenten Nachweis, daß derselbe beim Akt der Einsetzung sowohl seinen Tod als auch seine himmlische Verklärung (Himmelfahrt) vorübergehend antizipiert habe.

[2] Gegen Spitta a. a. O. 148.

oder dem täglichen Brote, um welches den Vater zu bitten der Herr sie angeleitet hatte, verstanden aber darunter bloß Speise für den Leib[1]. Demgegenüber sagt nun der Herr vom wahren Himmelsbrote, daß es (auch nur einmal genossen[2]) den Hunger für immer stille, also ewig dauernd sei in seinen Wirkungen, folglich auch in seinem Wesen, mit andern Worten, daß es die *βρῶσις μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον* sei, von der er vorher (V. 27) zu ihnen gesprochen, und die er auch jetzt im Auge hatte, wie die Rückverweisung auf *ἀλλ' εἶπον ὑμῖν* im gleich Folgenden (V. 35[b]) zeigt. Wenn er hier nicht vom Essen und Trinken spricht, sondern vom Kommen zu ihm und vom Glauben an ihn, so hat das seine guten Gründe. Einmal will er sich noch nicht deutlich über das Geheimnis der heiligen Eucharistie aussprechen, sodann soll das *ὁ πιστεύων εἰς*

---

[1] Statt *τὸ καθ' ἡμέραν* hat Mt 6, 11 *σήμερον*, vermutlich eine Änderung nach dem liturgischen Gebet, wie es nach der Auferstehung des Herrn verrichtet zu werden pflegte. In der alten Kirche wurde die vierte Bitte des Vaterunsers auf die geistliche Speise gedeutet. Man bestritt in unserer Zeit die Berechtigung dieser Auslegung, sicher mit Unrecht; aber freilich ist die leibliche Nahrung nicht auszuschließen, vielmehr geht die Instruktion des Herrn an seine Jünger dahin, den Vater zu bitten um alles, was zum Unterhalt des Leibes und der Seele notwendig ist. Vgl. das treffliche Buch von Bock, Die Brotbitte des Vaterunsers.

[2] Aus V. 35[b] folgt natürlich nicht, daß es mit einem einmaligen Genusse sein Bewenden haben sollte. Man darf vielmehr annehmen, der Herr habe die Eucharistie unter den Gestalten von Brot und Wein, also der landesüblichen täglichen Nahrungsmittel, eingesetzt, um dadurch den Wunsch zu erkennen zu geben, daß man es täglich genießen möge. Daß die Apostel ihn so verstanden haben, zeigt Apg. 2, 46. Vgl. Conc. Trident. sess. 22, cap. 6 und jetzt das Dekret vom 20. Dezember 1905.

ἐμέ im zweiten Gliede vorbereiten auf das οὐ πιστεύετε V. 36. Wie wir bei V. 26 f gesehen haben, deutete er schon gleich anfangs in prophetischer Weise an, daß seine beiden letzten Wunder, die Volksspeisung und das Seewandeln, bei den judäischen Jüngern ihren Zweck verfehlt hätten, sie für den Glauben an ein höheres, übernatürliches Lebensbrot empfänglich zu machen. Jetzt, wo die Prophetie im Begriffe war, sich vor aller Augen zu erfüllen, wiederholt er sie noch einmal, indem er anknüpfend an das ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ fortfährt (V. 36): „Aber ich sage euch (und sage es noch einmal, bevor es in Erfüllung geht), daß ihr sowohl (καί) gesehen habt als auch (καί) nicht glaubet (= nicht glauben werdet)." Mit dem bei Johannes sehr beliebten καί — καί (vgl. 7, 28; 9, 37; 11, 48; 12, 28; 14, 7; 15, 24; 17, 25; 20, 20) wird das Nichtglauben der judäischen Jünger als ebenso gewiß hingestellt, als daß sie seine beiden letzten σημεῖα (V. 26) gesehen hätten (ἑωράκατέ με), die doch wohl geeignet waren, die Wahrheit des vom gegenbildlichen Himmelsbrot Gesagten und noch zu Sagenden unterpfändlich zu verbürgen (vgl. V. 27 b). Gewiß werden die durch jene Zeichen so enthusiasmierten Judäer sehr erstaunt gewesen sein, wie der Herr mit solcher Bestimmtheit versichern konnte, daß sie nicht glaubten[1]. Allein er braucht seine Rede nur zu Ende zu führen, so wird ihr Unglaube alsbald offenbar werden und einen massenhaften Abfall zur Folge haben. Diesen Abfall wollte er mit aller Bestimmtheit voraussagen, zu einer Zeit, wo noch niemand daran dachte, um so dem Vorwurf

[1] Darnach ist die Einrede Wellhausens (a. a. O. 31) zu beurteilen.

vorzubeugen, als habe er sich in der Wahl seiner Jünger getäuscht. Aber gerade die Zurückweisung dieses möglichen Vorwurfes mußte einen andern hervorrufen. Die judäischen Jünger mußten nämlich bei sich denken: wenn du so sicher vorauswußtest, daß unser Glaube schließlich in Unglauben umschlagen werde, warum hast du dann uns überhaupt zu deinen Jüngern gemacht und uns sogar in den engeren Kreis deiner Nachfolger aufgenommen? Hättest du unsere Bitte um Aufnahme gleich anfangs abgewiesen, so hättest du dir so manche Liebesmühe, uns aber das lange, nutzlose Umherziehen in der Fremde erspart. Auf diese durch *οὐ πιστεύετε* (V. 36) nahegelegte, aber nicht ausgesprochene Frage antwortet der Herr V. 37 ff, damit einstweilen sein Thema verlassend und eine Digression machend (6, 37 bis 40): „Alles, was der Vater mir gibt, wird zu mir kommen, und den zu mir Kommenden werde ich wahrlich nicht abweisen", d. h. jeder ohne Ausnahme (und sollte er auch ein Judas Iskariot sein), in welchem der Vater den Anfang des Glaubens weckt und den Entschluß zur Reife bringt, mein Jünger und Nachfolger zu werden, findet Aufnahme bei mir, und ich kann und darf ihn nicht von meiner Jüngerschaft ausschließen, wenn ich gleich voraussehe, daß er wieder abtrünnig wird und verloren geht. Das wäre nämlich, wie er weiter (V. 38—39) erklärt, gegen den ausdrücklichen Willen des Vaters; denn dieser habe ihn vom Himmel gesandt mit dem Auftrag, alles aufzubieten, um die, welche er ihm als Jünger zuführe, vor Abfall und Untergang zu bewahren und bis zur Vollendung des ewigen Heils zu führen, d. h. bis zur glorreichen Auferstehung am Jüngsten Tage. Hierbei setzt er voraus, daß die eschatologische Lehrunterweisung von der Auferweckung der Leiber

durch ihn seinen Zuhörern noch frisch im Gedächtnis sein werde aus der vor kurzem gehörten Bethesdarede (5, 28 f). Was Jesus nun eben negativ (ἵνα μὴ ἀπολέσω) ausgedrückt hat, das erläutert er V. 40 positiv durch ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον (vgl. 3, 16); er soll nämlich nach dem Willen des Vaters allen denen, welche letzterer ihm als Jünger zuführe, oder wie er hier sagt, welche ihn in seinen Wundern aufmerksam betrachtet haben (θεωρῶν) und infolgedessen zum Glauben an ihn als Sohn (υἱός) Gottes gelangt sind, das übernatürliche Leben der Seele vermitteln, welches dann ein Anrecht gibt auf die glorreiche Auferstehung des Leibes am Jüngsten Tage. Freilich konnte er dieses Ziel verfehlen (vgl. Lk 8, 13) und hat es wahrscheinlich bei einer großen Zahl der judäischen Jünger verfehlt, ganz gewiß aber bei Judas (15, 6; 17, 12), aber die Schuld lag dann wahrlich nicht an ihm; das hatte er schon dadurch bewiesen, daß er sie, obgleich er sie von Anfang an durchschaut hatte (2, 23 f), nicht einfach abwies, als sie sich förmlich zur Taufe (3, 22; 4, 1) und zu seiner Nachfolge (6, 2) meldeten, noch ihnen den Rat gab, zu Hause zu bleiben, da ihre Nachfolge ihnen doch nichts nützen, ihr Abfall aber ihm wie ihnen sehr schaden werde. Übrigens hat der Evangelist die Abschweifung V. 37—40 wohl hauptsächlich aufgenommen wegen des καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ (V. 38, vgl. V. 40 f) und des zweimaligen ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ: es sollte der Glaube an die Parusie des Herrn, die sich schon so lange verzog und bereits vor Jahrzehnten in Kleinasien und anderwärts zu Zweifel und Spott Veranlassung gegeben hatte (1 Kor 15, 12; 2 Tim 2, 18; 2 Petr 3, 4) möglichst lebendig erhalten werden.

Während der Zwischenbemerkungen hat der Herr wohl vermöge seines höheren Wissens (vgl. V. 61) wahrgenommen,

daß die schriftgelehrten Hierarchen (οἱ Ἰουδαῖοι)[1] fortwährend miteinander flüsterten (ἐγόγγυζον, vgl. 7, 12 32), doch jedenfalls so, daß die judäischen Jünger es hören sollten. Der Gegenstand ihres Geflüsters war die doppelte Behauptung Jesu, daß er ein Brot und daß er vom Himmel herabgekommen sei. Natürlich mußte diesen Hierarchen alles daran liegen, den Jüngern klar zu machen, wie absurd es sei, zu glauben: 1. daß er früher im Himmel gewesen und vom Himmel auf die Erde gekommen sei; 2. daß er ein eßbares Brot sei ähnlich dem Manna. Indes schweigen sie vorläufig über den zweiten Punkt, sei es weil der Herr ihnen Schweigen gebietet (V. 43) oder weil sie weitere Erklärungen abwarten wollen. Stellte es sich dann heraus, daß er den Ausdruck Brot in figürlichem Sinne genommen haben wolle, so war es immer noch Zeit, den Nachweis zu führen, daß ihre berechtigte und von ihm selbst anerkannte Forderung durchaus nicht erfüllt werde. Einstweilen richten sie ihren Angriff nur gegen den ersten Punkt, indem sie (V. 42) sagen: „Ist dieser nicht der Sohn Josephs, dessen Eltern (semitisch: Vater und Mutter) wir kennen? Wie sagt der jetzt auf einmal (νῦν, vgl. 9, 21; 16, 29): ich bin aus dem Himmel herabgekommen?“ Diese Äußerungen des Unglaubens seitens der schriftgelehrten Hierarchen sollen nach Johannes beweisen, wie wahr der Herr am Pfingstfeste (5, 47) zu ihnen gesprochen: „Wenn ihr des Moses Schrift nicht glaubet (und daß sie dies nicht taten, hatten sie eben vorher — V. 30 — bewiesen), wie werdet ihr dann meinen (an des Moses Schrift anknüpfenden) Worten glauben?“

[1] Wellhausen (a. a. O. 31) wieder ganz verkehrt: die Angeredeten werden ausdrücklich als die „Juden“ bezeichnet.

und weiterhin, wie wahr er zu Nikodemus gesagt, daß die schriftgelehrten Synedristen ganz gewiß nicht glauben würden, wenn er ihnen künftig einmal die *ἐπουράνια* verkünden werde (3, 12); denn, wie schon bemerkt, ist die von ihm in Anspruch genommene Herabkunft vom Himmel eines, und zwar das erste jener *ἐπουράνια*, während das zweite, seine Rückkehr zum Himmel, erst nachher (V. 62) zur klaren Verkündigung kommt (vgl. 3, 13). Daß nun die Schriftgelehrten an die Präexistenz Jesu im Himmel und seine Herabkunft von da nicht glaubten und der bezüglichen Aussage Jesu gegenüber auf seine allgemein bekannte menschliche Abkunft hinwiesen, war nur zu natürlich; hatten sie ja das Zeugnis verworfen, welches Gott, sein Vater, für seine göttliche Sohnschaft und sein *ἴσον εἶναι θεῷ* abgelegt hatte (5, 36 ff), und welches gleichsam die Prämisse bildete für seine jetzige Behauptung, daß er ein vorirdisches Dasein im Himmel gehabt und vom Himmel auf die Erde herabgekommen sei. Daher fährt er V. 43—44 fort: „Flüstert nur nicht miteinander (ich weiß schon, was ihr sagen wollt, und finde es nicht auffallend, daß ihr an meine himmlische Abkunft nicht glaubet); denn niemand kann zu mir kommen (d. h. an mich als den vom Himmel gekommenen Sohn Gottes glauben), es sei denn daß der Vater, der mich (vom Himmel) gesandt hat, ihn zu mir gezogen hat, und was mich betrifft, so werde ich ihn am Jüngsten Tage auferwecken" (d. h. ihn führen bis zur Vollendung des ewigen Heiles). Um zu zeigen, wie er das Ziehen (*ἑλκύειν* synonym mit *διδόναι*, V. 37 39; vgl. V. 65) verstehe, und daß dem Vater ein solches jetzt in der messianischen Zeit wirklich zukomme, zitiert er eine den Schriftgelehrten gewiß wohl bekannte messianische Stelle des Propheten Isaias

(54, 13), die Johannes frei nach LXX wiedergibt: „Und alle (πάντες) werden von Gott Belehrte (διδακτοὶ θεοῦ) sein.“ Also Gott der Vater zieht, indem er lehrt, d. h. überzeugend und überredend, wie ein Religionslehrer auf Verstand und Willen einzuwirken sucht, teils durch äußere Zeichen und Wunder, die geschaut werden können (V. 36 40; 5, 37), teils durch inneren Gnadenzug. Der Vater zieht oder lehrt, wenigstens anfangs alle (Israeliten), auch die Ungelehrigen; der Gegenstand seiner Lehre aber ist Jesus von Nazareth, seine Messiaswürde, seine göttliche Sohnschaft (Gottheit), seine Bestimmung, das wahre Himmelsbrot für das Leben der Welt zu sein. Daß der Herr die Schriftstelle so aufgefaßt haben will, erhellt aus dem, was er weiter sagt: „Jeder nun, der vom Vater (πατρός, nicht θεοῦ) gehört und gelernt hat (= sich über mich, seinen Sohn, hat belehren lassen), kommt zu mir“, wozu der Gegensatz lauten muß: jeder aber, der vom Vater zwar hört, aber nicht lernen will, bleibt mir ferne, da der Vater alles weitere Lehren oder Ziehen bei ihm einstellt, d. h. ihm jede weitere Glaubensgnade versagt. Im weitesten Umfang war letzteres der Fall bei den schriftgelehrten Hierarchen. Sie hatten nicht einmal die Anfangsgründe (τὰ ἐπίγεια, 3, 12) lernen wollen, die der Vater sie durch die Sendung des Täufers Johannes und durch seine Bethesdawunder hatte lehren wollen, daß nämlich Jesus von Nazareth der mit dem Heiligen Geiste taufende Messias sei. Daher wurden sie mit Taubheit und Blindheit geschlagen für jede weitere Unterweisung, die der Vater äußerlich durch die Wunder an den Toten unmittelbar selbst und mittelbar durch Jesus den Juden erteilte, zunächst daß Jesus sein ihm wesensgleicher Sohn sei (5, 37; 12, 39). Was dagegen die judäischen

Jünger betrifft, so waren sie anfangs allerdings gelehrige Schüler des Vaters gewesen, indem sie Jesus nicht bloß als den verheißenen Messias anerkannt und (daraufhin) seine Taufe empfangen hatten, sondern auch infolge seiner Bethesdarede über seine göttliche Sohnschaft in seine engere Nachfolge eingetreten waren (6, 2). Wie sie aber die Belehrung nicht annehmen wollten, die der Vater ihnen durch die beiden letzten Wunder Jesu erteilte (vgl. V. 27), hörte auch bei ihnen der innere Zug des Vaters zum Sohn auf, so daß sie an die Worte Jesu vom wahren Himmelsbrote nicht glauben konnten. Daher galt auch ihnen, was er den Schriftgelehrten auf ihre ungläubigen Bemerkungen erwiderte (vgl. V. 65)[1]. Wenn der Herr nun fortfährt (V. 46): „(Ich sage dies) nicht als ob jemand (auf Erden) den Vater (in Wirklichkeit) gesehen; nur der, welcher von (παρά) Gott, d. h. vom Himmel her ist, hat den Vater gesehen", so dürfen wir daraus wohl nicht schließen, als hätte er ein Mißverständnis seiner letzten Worte besorgt; vielmehr wollte er mit dieser, man möchte sagen, rhetorischen Wendung einen passenden Übergang

[1] Natürlich stand es dem Vater frei, bei solchen, welche von Anfang an ungläubig gewesen waren oder im Laufe der Zeit ganz oder teilweise ungläubig wurden, später unter veränderten Umständen den Glaubenszug zum Sohne wieder aufzunehmen (vgl. Röm 11, 23). Unzweifelhaft war dies der Fall bei den Brüdern Jesu, welche 7, 5 mit den judäischen Jüngern auf gleiche Stufe gestellt werden, insofern sie Jesus wohl für den Messias hielten, wie diese, aber noch nicht glauben wollten, daß er vom Himmel gekommen und ein Himmelsbrot sei. Später finden wir sie in hohen Stellungen (Gal 1, 19. 1 Kor 9, 5). Auch von denen, die für den Kreuzestod Jesu gestimmt hatten, wurden später viele der Glaubensgnade und Taufe gewürdigt (Apg 2, 36 ff); nur Hohepriester scheinen eine Ausnahme gemacht zu haben (vgl. Apg 6, 7).

gewinnen, um zu seinem Thema vom wahren Himmelsbrot zurückzukehren[1]. Um den Abschluß der Digression und die Rückkehr zu seinem Thema auch äußerlich zu markieren, hebt er (V. 47) von neuem (vgl. V. 32) mit Amen, Amen an und wiederholt dann nochmals das V. 32—36 vom wahren Himmelsbrote Gesagte, und zwar in verschiedenen Wendungen, teils um die inneren Wirkungen desselben denen des Manna gegenüber noch deutlicher hervorzuheben, teils auch wohl weil er zögert, das für seine Jünger so verhängnisvolle Wort V. 51[b] auszusprechen. „Wer glaubt“, sagt er, „hat das ewige Leben; ich (nämlich) bin das Brot des (ewigen) Lebens“ (V. 48). Diese Worte sind sehr prägnant gefaßt. Nach dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (V. 32—36) und Nachfolgenden (V. 51[b] ff) müssen sie den Sinn haben, den wir bei Erklärung des *ζωὴν διδούς* V. 33 schon andeuteten: Christus gibt sein Fleisch und Blut als Opfer in den Tod dahin und erwirkt dadurch denen, die an ihn glauben und sich taufen lassen, das ewige Leben; um aber dieses Leben zu erhalten und zu nähren, gibt er ihnen dasselbe Fleisch und Blut in der heiligen Eucharistie. Das letztere Moment wird hier indes in den Vordergrund gestellt, dies verlangte der Vergleich mit dem Manna; denn das Manna konnte nicht als Leben gebend, sondern nur als Leben erhaltend in Betracht kommen. Um nun den Vorzug des wahren Himmelsbrotes auch in dieser Beziehung recht klarzustellen, fährt Jesus fort: „Eure Väter aßen in der Wüste das Manna und starben; dies (Brot, von dem ich gesagt, daß ich es bin) ist das Brot, welches (darum) vom Himmel herabsteigt, damit man es esse und

---

[1] Gegenüber der Anklage Spittas a. a. O. 155.

nicht sterbe. Ich bin das lebendige (d. h. göttliches Leben in sich tragende) Brot, das vom Himmel (Vater) herabgestiegen ist; so jemand von diesem Brote ißt, wird er leben in Ewigkeit" (= das ewige Leben haben).

Waren die Zuhörer bis hierher aufmerksam gefolgt — und daran ist nicht zu zweifeln —, dann mußten sich ihnen vor allem zwei Fragen aufdrängen. Die erste Frage war die, ob das Brot, welches er gleich anfangs (V. 27) selber zu geben versprochen, notwendig für identisch zu halten sei mit dem Himmelsbrote, welches der Vater gebe (V. 32), welches er darum als ein Brot Gottes (des Vaters) und als ein vom Himmel (vom Thron des Vaters) herabsteigendes bezeichnet hatte (V. 33 50 51); denn beides hatte er als Antitypus des Manna hingestellt, das erstere indirekt, das letztere direkt; jedem von beiden hatte er auch die nämliche Wirkung zugeschrieben: das ewige Leben. Die zweite Frage betraf den Sinn der Worte „Brot" und „essen". Dem Wortlaut nach und im Zusammenhang mit der synedristischen Forderung V. 31 konnte er sie nur buchstäblich verstanden haben wollen; allein auf der andern Seite mußte der Gedanke, ihn leiblich mit dem Munde zu essen, ihnen so undenkbar vorkommen, daß sie glauben mochten, er rede am Ende doch nur in Parabeln. Um nun dieser doppelten Ungewißheit mit einem Schlage ein Ende zu machen, sagt Jesus fortfahrend: „Aber auch dasjenige Brot, welches ich (selbst zu essen) geben werde, — mein Fleisch ist es (*σάρξ*) zum Besten (*ὑπέρ*) des Lebens der Welt."[1] Diese Worte, mit sichtlicher Erregung gesprochen,

[1] Die richtige Lesart bietet wohl Hort: *καὶ ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.* Daß man schon früh an diesen Worten gekünstelt, sieht man am Sinaiticus, der das

sind leicht anakoluthisch, insofern der Schluß des Satzes etwas anders gewendet ist, als die Partikeln καί—δέ erwarten lassen[1]. Mit der vom Kontext gebotenen Ergänzung würden sie etwa so lauten müssen: (Das der Welt das Leben gebende Himmelsbrot, welches der Vater gibt, bin also ich;) aber auch dasjenige Brot, welches ich (selbst) zu geben versprochen habe (V. 27), bin ich — oder um es euch recht deutlich und unumwunden zu sagen — mein Fleisch ist es

---

schwierige καί—δέ einfach wegläßt, die Worte ὑπὲρ . . . ζωῆς nach δώσω transponiert, im Vorhergehenden aber ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου in ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου, V. 27 δώσει in δίδωσι ändert, was alles nur beweist, daß der Abschreiber den Zusammenhang der Rede nicht verstanden hat. Die Worte ἣν ἐγὼ δώσω vor ὑπέρ sind unecht, aber eine richtige Glosse, wenn man ἐγώ wegdenkt; in ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς liegt eine adverbiale Näherbestimmung vor zu ἡ σάρξ μού ἐστιν; sie bezeichnet das Hingeben in den Tod, während das ὃν (ἄρτον) ἐγὼ δώσω das Hingeben zum Essen (φαγεῖν, V. 52) bezeichnet; denn wozu gibt man sonst Brot als zum Essen?

[1] Die Partikeln καί—δέ bezeichnen in der Regel den Übergang zu etwas Neuem. Ist der neu eingeführte, durch καί—δέ betonte Begriff Subjekt, wie hier, so wird von ihm Gleiches (oder Gleichartiges) ausgesagt wie vom bisherigen Subjekt, daher καί hier die Bedeutung „auch" hat. Ein treffendes Beispiel liefert Johannes 15, 27: Der Paraklet wird von mir zeugen, aber auch ihr (καὶ ὑμεῖς δέ) werdet (von mir) zeugen (vgl. 1 Jo 1, 3; 3 Jo 12; Apg 3, 24; 5, 32; 2 Tim 3, 12). Die beiden Subjekte, welche hier durch καί einander gegenübergestellt werden, sind einerseits das vom Vater, anderseits das vom Herrn selbst zu gebende Brot; von ersterem hat er wieder und wieder (V. 35 48 51) ausgesagt, daß er es sei; daher muß er von letzterem dasselbe aussagen wollen, und der Satz sollte eigentlich lauten: καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω, ἐγώ εἰμι; an Stelle des ἐγώ setzt er aber das viel konkretere ἡ σάρξ μου und stellt dies emphatisch voran. Es ist das entscheidende Wort, das ihm schon lange auf den Lippen schwebte, und vor dem wir uns eine kurze Pause denken müssen: aber auch das Brot — mein Fleisch ist es.

zum Besten des Lebens der Welt. Der Herr sagt absichtlich *σάρξ* und nicht *σῶμα*, wie bei der Einsetzung der Eucharistie; denn es ist ihm darum zu tun, die Vorstellung der Eßbarkeit möglichst nahezulegen; man sagt ja sonst nicht: den Leib eines Menschen oder Tieres essen, sondern sein Fleisch. Indes hat er bei der Wahl des Wortes *σάρξ* statt *σῶμα* noch einen weiteren Zweck. Wie er nämlich V. 33 das Himmelsbrot des Vaters durch den Zusatz *καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ* als eine Opferspeise charakterisiert hat, so will er auch hier, wo er das von ihm selbst zu gebende Brot mit jenem Himmelsbrot identifiziert, den Opfercharakter desselben hervorheben, indem er jenen Zusatz ausdrücklich, nur in etwas anderer Form (*ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*) wiederholt. Sollte er aber als eine Opferspeise genossen werden, so setzte dies eine blutige Hinschlachtung oder eine Trennung seines Blutes (*αἷμα*) vom Leibe (*σῶμα*), oder richtiger vom Fleische voraus. Diese gewaltsame Trennung von Fleisch und Blut im Kreuzes- wie im eucharistischen Opfer, mag sie hier wie immer zu denken sein, und ihre gesonderte Hingabe zum Essen und Trinken im eucharistischen Opfermahl war es, was er jetzt prophezeien wollte, und eben dies veranlaßte ihn hauptsächlich zur Wahl des Wortes *σάρξ*. Wenn man schon Bedenken trug, die Worte *ἡ σάρξ μου . . . ζωῆς* auf den Tod Jesu zu beziehen, da Jesus sich dann wohl deutlicher darüber ausgesprochen haben würde, so hat man nicht bedacht, daß alle Todesweissagungen, die der Herr öffentlich vor allen Juden ausgesprochen hat, absichtlich in Dunkel gehüllt sind, so daß sie erst nach der Erfüllung verstanden werden konnten (Jo 2, 19; 7, 33; 8, 28; 9, 4; 10, 15; 17, 18; 12, 7 24 32 usw.).

Wie sich nicht anders erwarten ließ, gerieten die Hierarchen (*οἱ Ἰουδαῖοι*)[1] bei den letzten Worten des Herrn in gewaltige Aufregung, in eine wahre *μάχη* (V. 52): „Es stritten nun die Judäer (= Hierarchen) miteinander, indem sie sagten: wie kann dieser da sein Fleisch (oder auf Jesus zeigend: das Fleisch da) zu essen geben?" Das *ἐμάχοντο πρὸς ἀλλήλους* setzt voraus, daß sie sich in zwei Parteien spalteten, wovon die eine gegen, die andere für den Herrn war, letzteres natürlich bloß zum Schein, in der Tat, um ihn nur um so schärfer anzugreifen. Der Streit drehte sich aber nicht, wie man gemeint hat, um die verschiedenen Modi der Hingabe seines Fleisches (ob tot oder lebendig, ob ganz oder zerstückt), sondern, wie aus der Erwiderung des Herrn, insbesondere aus *ἀληθής*, V. 55, klar erhellt, um die Kardinalfrage, ob die Worte im eigentlichen oder nur im figürlichen Sinne gemeint seien, etwa in der Weise, daß die einen behaupteten, er beabsichtige sein materielles Fleisch zum wirklichen Essen mit dem Munde zu geben, während die andern dies zur Wahrung seiner Reputation entschieden in Abrede stellen zu müssen glaubten, da solches ja der Vernunft, der Menschlichkeit, dem Gesetze Moses' schnurstracks zuwiderlaufen würde und nur von einem Wahnsinnigen oder Barbaren gesagt werden könnte; natürlich waren erstere ganz damit einverstanden, stimmten also ebenfalls ein in den Ruf: Wie kann der da sein (materielles) Fleisch uns zu essen geben? Gleichwohl blieben sie bei der Behauptung, daß er nicht von einem figürlichen, sondern von einem wirklichen Essen gesprochen habe.

---

[1] Unrichtig Spitta a. a. O. 157.

Mit feierlichem „Amen, Amen“ hebt der Herr (V. 53) wiederum an, um den Streit zu schlichten, und zwar in einer Weise, daß man glauben sollte, er wäre nun für alle Zeiten geschlichtet. Indem er sich speziell an die Streitenden wendet, mutet er ihnen zu, ja erklärt es für sie als eine Notwendigkeit, nicht bloß sein Fleisch zu essen, was sie schon so sehr perhorreszierten, sondern auch sein, des Menschensohnes, (menschliches) Blut zu trinken. „Wenn ihr“, sagt er, „das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das (ewige) Leben nicht in euch haben (*ἔχετε* = *ἕξετε*, vgl. 13, 8).“ „Wer aber“, fährt er (V. 54) zu allen gewandt fort, „mein Fleisch ißt (*τρώγων* für *ἐσθίων*, kraß realistisch, das hörbare Essen ausdrückend) und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am Jüngsten Tage auferwecken“, d. h. das Heilswerk an ihm vollenden durch Wiederbelebung und Verklärung seines Leibes. Darnach soll also der Genuß des Fleisches und Blutes des Herrn den leiblichen Tod nicht aufheben, wohl aber ein Anrecht geben auf die glorreiche Auferweckung des Leibes; wir sagen: ein Anrecht, denn zu einer solchen Auferstehung bedarf es noch eines positiven Aktes seiner göttlichen Allmacht (*ἀναστήσω*). Um nun keinen Zweifel darüber aufkommen zu lassen, daß er durch die krassen Ausdrücke „Fleisch essen“ und „Blut trinken“ jede figürliche Ausdeutung seiner Worte ausschließen wolle, versichert er Vers 55 ausdrücklich, daß sein Fleisch eine wirkliche (*ἀληθής*; vgl. 1 Jo 2, 27; Apg 12, 9) Speise und sein Blut ein wirklicher Trank sei, wenn es auch noch so unglaublich klinge. Gewiß wird nach diesen Erklärungen kein einziger unter den zahlreichen Zuhörern den leisesten Zweifel mehr gehabt haben, ob die Ausdrücke „essen“ und „trinken“ figürlich

oder buchstäblich zu nehmen seien, und wäre noch ein Zweifel möglich gewesen, so hätte dieser vollends beseitigt werden müssen durch die Einsetzungsworte: „Esset, denn dies ist mein Leib (Fleisch); trinket, denn dies ist der Kelch meines Blutes." Oder wäre auch hier nur von einem figürlichen Essen die Rede? Das anzunehmen ist noch niemanden eingefallen. So gewiß aber die Jünger das von Jesus Dargereichte mit dem Munde gegessen und getrunken haben, so gewiß war das Gegessene und Getrunkene das wirkliche Fleisch und Blut des vom Himmel herabgekommenen Gottmenschen, widrigenfalls seine Verheißung, anstatt des mosaischen Manna ein wirklich aus dem Himmel gekommenes Lebensbrot, nämlich sich selbst mit seinem Fleisch und Blute zu essen geben zu wollen, in keinem Fall erfüllt worden wäre. Doch gehen wir weiter.

Als die unmittelbarste Folge jenes Essens und Trinkens bezeichnet er Vers 56 die innigste Vereinigung (Kommunion) des Genießenden und des Genossenen, und zwar des letzteren in seiner Ganzheit oder ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit (*ἐγώ*). Daß wirklich nicht sein totes Fleisch und Blut, sondern seine durch die ihm mit dem Vater gemeinsame göttliche *ζωή* (*πνεῦμα*, V. 63) wieder belebte und verklärte menschliche Natur genossen werde, gibt er Vers 57 klar genug zu verstehen, um zu erklären, warum der Kommunizierende ewiges Leben (*ζωή*) empfange: „Wie mich der lebendige Vater (*ζῶν* = *ζωὴν ἔχων ἐν ἑαυτῷ*, 5, 26) gesandt hat und ich um des Vaters willen (= durch den Vater) lebe (*ζῶ*), so wird auch der, welcher mich (hier *με* = mein Fleisch und Blut, ganz und lebendig) ißt, leben durch mich (*δι' ἐμέ* = *δι' ἐμοῦ*, 1 Jo 4, 9; *ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ*)." *Κἀγὼ ζῶ* geht nicht auf die Gegenwart, sondern ist

wie das *ἐστίν* Vers 55 proleptisch zu nehmen von dem Leben des gewaltsam getöteten, aber wieder belebten und zum Himmel erhöhten Menschensohnes; denn so interpretiert er nachher (V. 62 f) selbst die Worte (vgl. 14, 19: *ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με* [*καὶ θεωρεῖτε*], *ὅτι ἐγὼ ζῶ* [sc. *διὰ τὸν πατέρα*] *καὶ ὑμεῖς* [*δι' ἐμέ ζήσετε*]). Hiermit hat der Herr schon mehr oder weniger klar das ganze Geheimnis der heiligen Eucharistie ausgesprochen. Daher schließt er seine Rede, indem er beide Teile derselben in eins zusammenfaßt und nochmals (vgl. V. 51ᵇ) erklärt (V. 58), daß er unter dem vom Himmel, dem Throne seines Vaters, herabkommenden und das Manna in seinen Wirkungen unendlich weit überbietenden Brote das Brot verstanden habe, welches er zuletzt besprochen, und das er in seiner getöteten, aber darum doch nicht toten, sondern göttlich belebten menschlichen Natur zum wirklichen Genusse darbieten werde. Hierauf muß eine Pause eingetreten sein, die den Evangelisten veranlaßt zu der Bemerkung: „Dies sagte er an Synagogenstelle lehrend (d. h. in einem an eine Schriftstelle anknüpfenden Synagogenmidrasch) zu Kapharnaum.“ Ohne Zweifel wollte er damit die Leser auffordern, das, was der Herr hier in Kapharnaum bezüglich seiner Selbsthingabe in dem eucharistischen Opfermahle verheißen habe, sich wohl zu merken, da er nachher darauf zurückkommen und an den Taten und Worten Jesu beim letzten Abendmahle die Erfüllung Punkt für Punkt nachweisen werde[1]. Ähnliche Zwischenbemerkungen mit ähnlicher Tendenz haben wir 1, 28; vgl. 3, 24; 10, 40 f; 11, 11; 21, 14.

---

[1] Vgl. unten die Ausführung zu 13, 1.

Daß der Herr nochmals das Wort ergriff, hatte seinen guten Grund. Es handelte sich darum, einer absichtlichen, auf die Jünger berechneten Mißdeutung seiner Worte Vers 51 ff seitens der Judäer = Schriftgelehrten entgegenzutreten und bei dieser Gelegenheit das zweite ἐπουράνιον (3, 12) zu verkünden, das mit der Lehre vom eucharistischen Opfermahl ebenso enge zusammenhing wie das erste ἐπουράνιον. Was die Schriftgelehrten (Ἰουδαῖοι) betrifft, so gibt der Evangelist über ihr ferneres Verhalten während des zweiten Teils der Rede und nach derselben nur leise Andeutungen; gleichwohl dürften sie genügen, um uns ein vollständiges, klares Bild davon zu machen. Wenn jene nämlich schon in so gewaltige Aufregung gerieten, als der Herr vom Essen seines Fleisches zu reden anfing, wie werden sie sich dann gebärdet haben, als er ihnen zumutete, auch sein menschliches Blut zu trinken! Offenbar mußten sie auf ihrem ungläubigen Standpunkte dies als den ärgsten der Greuel ansehen, und was war dann natürlicher, als daß sie sich beim Anhören jener Worte die Ohren zuhielten (Apg 7, 57; Iren. adv. haer. 3, 4, 2)? und zwar recht ostensibel mit Rücksicht auf die judäischen Jünger. Das scheinen denn auch die Worte anzudeuten, welche diese Jünger (μαθηταί) nachher einander zuflüstern, und welche man wird vervollständigen dürfen: Skandalös (σκληρός = σκανδαλίζων, vgl. V. 61) ist diese Rede vom Essen seines Fleisches und vom Trinken seines Blutes, und die Obern haben wohl recht, wenn sie sich darob die Ohren zuhalten; wer kann sie (die Rede) anhören? Indes beschränkten sich jene nicht auf diesen Gestus des Abscheues, sondern suchten auch, wie sich aus den folgenden Worten Jesu ergibt, ihre rohe Auffassung vom Essen des toten und zerstückelten Fleisches Jesu und vom Trinken seines Blutes (manducatio

capharnaitica) den Jüngern mit recht grellen Farben auszumalen. Darauf deutet besonders das ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν Vers 63^b, das nur im Gegensatz zu einem λαλεῖν anderer gegen sie stehen kann und dann voraussetzt, daß diese andern die Worte (τὰ ῥήματα = ὁ λόγος οὗτος, V. 60) Jesu in einem Sinne ausgedeutet haben, welchen er bestreiten mußte. Allerdings hatte er sein zu essendes Fleisch als ein gewaltsam Getötetes hingestellt, indem er neben dem Essen desselben zugleich das Trinken seines Blutes als einen davon getrennten Akt gefordert hatte; aber darum sollte sein Fleisch doch nicht als ein totes genossen werden, sondern als lebendiges, in den Himmel erhöhtes, von seinem göttlichen πνεῦμα verklärtes und deifiziertes. Um seinen Zuhörern dieses neue, freilich Vers 57 schon angedeutete ἐπουράνιον kundzutun, nimmt er nochmals das Wort (V. 61) und fragt als Herzenskundiger die im stillen sich ärgernden und miteinander flüsternden judäischen Jünger: „Dies (was ich vom Essen meines Fleisches und vom Trinken meines Blutes gesagt habe) ärgert euch? Wenn ich nun den Fall setze (ἐάν), ihr schauet den Menschensohn dahin aufsteigen, wo er früher war —.“[1] Schmerzlich bewegt über den sich

---

[1] Nach dem Kontext steht das ἀναβαίνειν im Gegensatz zu dem καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, V. 33 38 50 51, also ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον = ἀναβαίνοντα εἰς τὸν οὐρανόν, ἐξ οὗ καταβέβηκεν. Auf dieser Stelle und Jo 20, 17 beruht offenbar der solenne johanneische Ausdruck ἀναβαίνειν für die leibliche Himmelfahrt Jesu (3, 13; vgl. 13, 1 μεταβαίνειν = ἐκβαίνειν καὶ ἀναβαίνειν). In den Abschiedsreden hat der Herr, augenscheinlich absichtlich, ἀναβαίνειν vermieden und durch πορεύεσθαι, ὑπάγειν, ἔρχεσθαι πρὸς τὸν πατέρα umschrieben. Übrigens spielt der Herr mit dem „Aufsteigen des Menschensohnes zum Himmel“ wohl zugleich an auf die Danielsche Prophetie von dem „Menschensohn“, der auf den Wolken empor-

vollziehenden Abfall so vieler Jünger bei Verkündigung des herrlichsten Geheimnisses bricht er mitten im Satz ab. Wir müssen ergänzen: werdet ihr euch dann auch noch ärgern? Denn Jesus will das Ärgernis heben, nicht steigern; wie wäre doch letzteres vereinbar mit dem, was er Vers 37 gesagt: er müsse alle, selbst die Schwachgläubigsten, aufnehmen und alles vermeiden, was sie zurückstoßen könnte! Außerdem ist gar nicht abzusehen, wie in den Worten eine Steigerung des Ärgernisses liegen sollte[1]; vielmehr mußte dies gehoben werden durch den Hinweis auf das große Wunder, welches sich nach seinem Tode an seinem, des „Menschensohnes", menschlichen Leibe vollziehen sollte: die Erhebung desselben zu einem überirdischen, himmlisch verklärten Zustand in die göttliche *δόξα* des Vaters; und der Glaube an ein solches Wunder mußte den Jüngern um so leichter werden, wenn sie zurückdachten an das Wunder des Seewandelns des Herrn in einer Art verklärter Leiblichkeit, wovon sie unmittelbar vorher Zeugen gewesen waren und woran sie der Herr schon zwei- oder dreimal (V. 26 36 40) erinnert hatte zum Beweise dessen, was er vom wahren Himmels-

---

stieg bis zum Thron des Alten der Tage und von ihm in die messianische Königsherrschaft eingesetzt wurde (Dn 7, 13 f). Freilich verstanden wurde die Anspielung nicht, da die Juden jene Stelle nicht auf die Himmelfahrt des Messias bezogen (vgl. Henoch Kap. 89; Jo 12, 34).

[1] Sprachlich stößt man sich an dem fortfahrenden *οὖν* und verlangt eine Adversativpartikel. Aber merkwürdig, daß die Griechen Cyrill, Chrysostomus und Theophylakt an dem *οὖν* keinen Anstoß genommen haben. Zudem fährt oder schreitet der Herr wirklich fort in der Enthüllung des Geheimnisses. Zur Aposiopese vgl. 2 Klem. 5. Unbeschadet des Sinnes könnten die Worte formuliert werden, wie es in solchen Fällen bei Klassikern gewöhnlich geschieht: *τί οὖν, ἐάν* (*εἰ*); vgl. Xenoph. Memor. 4, 2, 17.

brote, seinem im eucharistischen Mahle zu gebenden Fleische, behauptete. Aber freilich, sie glaubten nicht der Versicherung, daß er zum Himmel aufsteigen werde, wie er selbst Vers 64 konstatiert. Einesteils stand eine solche Himmelfahrt im Widerspruch mit dem damals herrschenden Messiasglauben, wonach der Messias, einmal erschienen, ewig auf Erden bleiben werde (vgl. 12, 34; Lk 24, 21; Apg 1, 6). Der Hauptgrund ihres Unglaubens aber war ohne Zweifel der, weil sie es mit den Schriftgelehrten (V. 42) für unmöglich hielten, daß er, ein Sohn Josephs und Marias, vom Himmel gekommen sei, mit andern Worten, daß ihm ein göttliches *πνεῦμα* (V. 63) innewohnte. Für sie war er weiter nichts als ein aus einer menschlichen Seele und einem menschlichen Leibe bestehender Mensch, den Gott zu seinem Adoptivsohn erhoben hatte. Dieser allerdings nur relative Unglaube war die Ursache, daß das Ärgernis nicht gehoben werden konnte und viele von ihnen nach Judäa (vgl. 7, 3) zurückkehrten und nach dem Laubhüttenfest nicht mehr mit ihm wandelten (V. 66). Da sie durch die Taufe Christen geworden waren, so haben wir in ihnen die ersten Häretiker, und zwar die Vorläufer der Ebioniten zu erkennen, insofern sie zwar an Jesu Messianität, aber nicht an seine himmlische Abkunft und wahre Gottheit glaubten.

Indessen haben wir noch Vers 63 näher zu betrachten, zumal derselbe noch immer für die figürliche Auffassung der ganzen Rede Jesu geltend gemacht wird, während er, richtig verstanden, ein neues Zeugnis für die Notwendigkeit der buchstäblichen Deutung ablegt. Die ebenso wie Vers 62 in lebhaftem Affekt gesprochenen und darum asyndetisch aneinander gereihten und aphoristisch gehaltenen Worte lauten: „Der Geist (*τὸ πνεῦμα*) ist es, der lebendig macht (*ζωοποιοῦν*

= ζωὴν διδόν, V. 33), das Fleisch (ἡ σάρξ) nützet nichts. Die Worte, welche ich (ἐγώ) zu euch geredet habe, sind (= beziehen sich auf, vgl. 12, 50) Geist (πνεῦμα) und Leben (ζωή)." Unter πνεῦμα ist hier nicht, wie 19, 30, die menschliche Seele (ψυχή, 12, 27) Jesu zu verstehen, sondern sein göttlicher Geist oder seine göttliche Natur (vgl. 20, 22, dann Mt 12, 32 f; Mk 2, 8; Röm 1, 4; 1 Tim 3, 16; Hebr 9, 14; Ignat. ad Smyrn. 3, 3; ad Ephes. 7, 2; Justin Apol. 1, 33), so daß wir also hier dieselbe Gegenüberstellung von Gottheit und Fleisch in Christo haben wie 1, 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, und da Johannes den zweiten Teil des Prologs (1, 14—18) im Hinblick auf die vorliegende eucharistische Rede niedergeschrieben hat und gerade durch den in Rede stehenden Ausspruch Jesu zur Wahl des Wortes σάρξ statt ἄνθρωπος bewogen worden ist, so erhellt, daß auch er das πνεῦμα hier mit λόγος identifizierte und darunter das Göttliche in Jesus verstand. Für die Richtigkeit dieser Auffassung spricht besonders, daß der Herr hier das πνεῦμα mit der ζωή identifiziert, jenem göttlichen Sein und Leben, welches er vom lebendigen (ζῶν), d. h. die absolute göttliche ζωή in sich selbst tragenden Vater (vgl. 5, 26) hatte, wie er noch eben Vers 57 versichert hat und worauf er mit τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν ausdrücklich zurückweist. Das göttliche πνεῦμα, so sagt er nun, welches ihm innewohne, und in welchem er früher (τὸ πρότερον) ein himmlisches Dasein geführt habe, werde in dem zum Himmel aufgefahrenen Menschensohn mit der σάρξ in der Weise vereinigt sein, daß diese von ihm ganz erfüllt, vergeistigt und verklärt oder deifiziert nunmehr die Fähigkeit besitze, die ζωὴ αἰώνιος im eucharistischen Opfer der Welt zu vermitteln, zu erhalten und zu nähren (ζωοποιεῖν). Denn vom göttlichen πνεῦμα

müsse diese ζωή ausgehen und dann durch seine σάρξ vermittelt werden; die σάρξ als solche oder für sich allein (einerlei ob es seine σάρξ sei oder die eines beliebigen Menschen) könne selbstverständlich zur Verleihung und Unterhaltung jener ζωή nichts beitragen (ὠφελεῖν). Daher sei es eine große Mißdeutung seiner Worte, wenn die Schriftgelehrten behaupteten, er habe von seiner materiellen, toten σάρξ gesprochen, die sie essen müßten, vielmehr beziehen sich dieselben auf Göttlichgeistiges und Lebendiges, d. h. auf sein vom göttlichen Geist und göttlichem Leben erfülltes und verklärtes Fleisch, wie es nach und infolge der Himmelfahrt sein werde, und das habe er auch gesagt oder sagen wollen mit den Worten Vers 57: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe (leben werde nach dem Eingehen in die himmlische δόξα), so wird auch der, welcher mich ißt, leben durch mich.“ „Aber“, so bricht er ab (V. 64), „es sind unter euch manche (τινές = πολλοί, V. 60; vgl. Plato Phaedon 375 D; Gorgias 284 E), die nicht glauben“ (nämlich an ein göttliches πνεῦμα in mir, an meine Herabkunft vom Himmel und meine Rückkehr dahin behufs Verklärung meines Fleisches).

Blicken wir jetzt auf den Inhalt der eucharistischen Rede nochmals zurück, so werden wir nicht verkennen dürfen, daß sie selbst die gläubigen Jünger Jesu (V. 67) auf eine starke Glaubensprobe stellte. Diese mußten sich nämlich fragen: Wenn der Herr als der vom Himmel gekommene und menschgewordene Gottessohn mit Gottheit (πνεῦμα) und Menschheit (σάρξ) in lebendigem und himmlisch verklärtem Zustand als Speise genossen werden soll, wie kann dann neben dem Essen seines Fleisches noch vom Trinken seines

Blutes als einem besonderen, davon getrennten Akte die Rede sein? Setzt dies nicht notwendig eine Trennung seines Blutes vom Fleische, also seinen gewaltsamen Tod im Akte des Genusses voraus? Offenbar waltete hier ein großes Geheimnis ob, das den Jüngern als ein unlösbarer Widerspruch erscheinen mußte, und welches erst durch die Einsetzung des eucharistischen Opfermahles weiter aufgeklärt werden sollte. Denn da gab sich der Herr unter jeder der beiden Gestalten des Brotes und Weines ganz und ungeteilt hin, und zwar in antizipiertem Zustande seiner himmlischen Verklärung. Dabei war aber, um mit dem Konzil von Trient (sess. VII, c. 3) zu reden, ex vi verborum („Das ist mein Leib") unter der Gestalt des Brotes zunächst nur sein (blutloser) Leib (Fleisch) gegenwärtig gesetzt; desgleichen ex vi verborum („Dies ist der Kelch meines Blutes, der für euch und für viele ausgegossen wird") unter der Gestalt des Weines zunächst nur sein Blut, so daß durch diese mystische Trennung und Vergießung seines Blutes sein blutiger Opfertod am Kreuze in signifikanter Weise repräsentiert wurde. Auf solche Weise war es dem Herrn möglich, im eucharistischen Abendmahlsopfer sich im lebendigen und verklärten Zustande ganz und ungeteilt und anderseits auch wieder geteilt und getrennt in Fleisch und Blut als Opferspeise und Opfertrank hinzugeben oder so zwei sonst unvereinbare Gegensätze, seine Erhöhung ans Kreuz (die tiefste Erniedrigung) und seine Erhöhung in den Himmel (die höchste Verherrlichung) per anticipationem in einem einzigen Akte zu vereinigen und zu einer dauernden Stiftung zu machen.

Der vierte Evangelist hat sein Zeugnis über die Eucharistie nicht bloß in Kap. 6 abgelegt; dasselbe erfährt eine

namhafte Ergänzung durch die Reflexion 3, 13 ff. Um eine Reflexion handelt es sich nämlich in Kap. 3; das wird bald von keinem Vernünftigen mehr bestritten werden. Es hat sich auch schon bisher vielfach nurmehr darum gehandelt, ob dieselbe etwa 3, 16 oder gar erst 3, 19 beginne und bis 3, 21 fortlaufe. Denn daß die Unterredung des Herrn mit Nikodemus von 3, 1 bis 3, 21 fortlaufen sollte, ist von vielen in allem Ernste angezweifelt worden. Die ganze Frage findet ihre Erledigung damit, daß das Gespräch Jesu mit Nikodemus 3, 12 schließt und von da (bis 3, 21) der Evangelist eintritt. Das Präsens *δεῖ* 3, 14 ist durchaus kein Hindernis für diese Annahme; es ist im Munde des Evangelisten ganz und gar am Platz, wohingegen 3, 13 unmöglich mehr vom Herrn selbst gesprochen sein kann. Die leibliche Himmelfahrt des Herrn wird 3, 13 als ein abgeschlossenes historisches Faktum hingestellt, was keine exegetische Kunst hinwegdisputieren kann, um so weniger, als ein Zweifel an der Echtheit der Worte *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* ausgeschlossen ist, dieser Worte, welche keineswegs überflüssig sind, da sie bei Johannes die Stelle eines Satzgliedes vertreten, das regelrecht lauten müßte: *οὗτος ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν* (vgl. 6, 46; 1 Jo 2, 22). Was dann weiter die Wahrheit betrifft, daß der Herr vom Himmel herabgestiegen sei (*ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς*), so kann er dieselbe am Osterfest (782) noch gar nicht ausgesprochen haben; vielmehr gehört diese Herabkunft vom Himmel mit der Rückkehr dahin zu den *ἐπουράνια*, die er nach 3, 12 später einmal den Standesgenossen des Nikodemus (*ὑμῖν*) verkünden wollte und die er zu ihrer großen Überraschung, wie wir gesehen (6, 42: *νῦν*), in der Synagogenrede zu Kapharnaum, also erst ein halbes Jahr später verkündet

hat. Es kann also nur der Evangelist sein, der von Vers 13 an spricht, um schon im voraus kund zu tun, was der Herr unter den ἐπουράνια, offenbar dem Höchsten, was er von sich zu prädizieren hatte, verstanden haben wollte, oder wohl richtiger, um die Wahrheit derselben gegenüber dem Unglauben der Juden (3, 12) als eine ausgemachte Sache zu konstatieren. Die Emphase, womit er namentlich von der historischen Himmelfahrt Jesu redet und ihre Tatsächlichkeit urgiert, beweist schon, daß er ihr die höchste Bedeutung beigelegt haben muß. Und das ist niemanden auffallend, der seinen Bericht über die Rede zu Kapharnaum einigermaßen ernst prüft. Dort steht ja gerade im wichtigsten Teil das καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ im Mittelpunkt; die ganze Wendung findet sich dort genau, aber ebenso das ἀναβαίνειν (V. 62). Der Wortlaut allein erlaubt ja keinen Zweifel darüber, daß Jo 3, 13 die Herabkunft des Herrn vom Himmel zum Zweck seiner Fleischwerdung und die Rückkehr in den Himmel zum Vater, die Erhöhung und Verklärung Jesu in der Himmelfahrt im Auge hat, ganz dem entsprechend, daß der Heiland zu Kapharnaum jene Herabkunft vom Himmel und Erhöhung in den Himmel als die beiden Grundvoraussetzungen des eucharistischen Opfermahls namhaft gemacht hat: auf die Forderung der schriftgelehrten Hierarchen, sich durch ein wunderbares Himmelsbrot ähnlich dem mosaischen Manna zu legitimieren (6, 30), hat er versichert, daß er vom Himmel herabgestiegen sei und durch den gewaltsamen, Fleisch und Blut trennenden Tod wieder zum Himmel aufsteigen werde, um fortan sein Fleisch und Blut in himmlischer Verklärung als Opferspeise und Opfertrank für das übernatürliche Leben der ganzen Welt zu geben, also in der Weise, daß er in der Eucharistie immerdar als

der gewaltsam (am Kreuz) Getötete und zugleich als der in den Himmel Erhöhte und Lebendige sich darstellen werde. Diese großartigen Enthüllungen wurden damals von den ungläubigen Hierarchen mit Spott und Gebärden des Abscheues aufgenommen und hatten den Abfall vieler judäischer Jünger und begeisterter Anhänger des Herrn zur Folge. Auf unsern Evangelisten dagegen müssen sie einen ganz gewaltigen Eindruck gemacht haben, der sich noch immerfort steigerte in dem Maße, als sich dieselben in der Folgezeit vor seinen Augen bewahrheiteten: beim letzten Abendmahle, auf Golgotha, am Auferstehungs- und Himmelfahrtstage, in den beständig wiederkehrenden eucharistischen Liebesmahlen, wo er mit allen Christen aus der Fülle des fleischgewordenen Logos schöpfte *χάριν ἀντὶ χάριτος* (1, 16). Kaum hat er daher 3, 12 in dem Referat über das Nikodemusgespräch die *ἐπουράνια*-Rede Jesu zu Kapharnaum berührt, da kann er sich nicht mehr halten: er unterbricht sein Referat und beteuert angesichts des jüdischen Unglaubens (vgl. 3, 12) die Wahrheit dessen, was der Herr in jener Rede von sich behauptet und verheißen hat, mit wenigen, aber kräftigen Zügen, die auch formell enge an die Worte des Herrn sich anschließen. Das trifft, wie schon angedeutet, zunächst in 3, 13 vollständig zu; ob ebenso in den folgenden Versen, wird sich bald zeigen. Was die Reflexion selbst betrifft samt der noch in demselben Kapitel folgenden (3, 31—36) und jener 12, 37—43, so ist sie noch unter einem andern Gesichtspunkt von außerordentlicher Wichtigkeit. Bei Markus und Lukas treffen wir etwas Derartiges nicht an, begreiflich, weil sie das Erzählte nicht persönlich erlebt hatten. Bei Johannes ist es anders: er erzählt, was er selbst gesehen und gehört hat, und da versetzte er sich, als er schrieb, in die Zeit des ersten

Geschehens zurück. So vergegenwärtigt er sich bei der Berichterstattung über die Vorkommnisse am ersten Osterfeste, über die Ankündigung Jesu betreffs der später zu haltenden *ἐπουράνια*-Rede und dem dabei zu erwartenden Unglauben der schriftgelehrten Judäer sofort den Hauptinhalt der zu Kapharnaum gehaltenen Rede und erklärt: es war Wahrheit und nichts als Wahrheit trotz allen Unglaubens. Wir dürfen in diesen wiederholt eingestreuten Reflexionen eines der zuverlässigsten Anzeichen der Echtheit der ganzen Evangelienschrift erblicken. Als Reflexion wird der Abschnitt 3, 13 ff von Spitta[1] anerkannt, aber er schreibt diese „dogmatische Reflexion“ dem Bearbeiter zu. Immerhin ist damit die ganz verfehlte Anschauung aufgegeben, es handle sich 3, 13 ff um eine Fortsetzung der Rede Jesu, wie dies noch in neueren exegetischen Lehrbüchern behauptet wird; man vergleiche auch die von diesem Standpunkt aus gemachten Einreden von Schwartz[2] und Wellhausen[3]. Es möchte einen wehmütig stimmen, wenn man in dem sonst trefflichen Kommentar von Schanz die vergeblichen Bemühungen des Gelehrten erkennt, diese Auffassung vor sich und andern zu rechtfertigen. Einzelne erkannten die Unmöglichkeit, den Abschnitt 3, 13—21 als Rede Jesu anzusehen; sie ließen aber die Reflexion des Evangelisten erst 3, 16 oder gar erst 3, 19 beginnen. Sie beginnt indes tatsächlich 3, 13, was man längst gesehen haben würde, wenn nicht das Präsens 3, 14 dies zu verwehren schiene. Der ganze Abschnitt hat indes bis jetzt von keiner Seite eine halbwegs befriedigende Erklärung gefunden.

---

[1] A. a. O. 83. [2] A. a. O. 1908, 119 150 f.
[3] A. a. O. 18.

3, 13. Und (doch, ob sie es auch nicht glauben wollten) kein Mensch ist (leiblich) aufgestiegen (*ἀναβέβηκεν*) in den Himmel außer der, welcher vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der (jetzt) im Himmel seiende (sc. der ist in den Himmel aufgestiegen).

3, 14. Und ähnlich wie Moses die Schlange in der Wüste erhöhte (*ὕψωσεν*), so (mußte und) muß noch immerfort (*δεῖ*) der Menschensohn (ans Kreuz und in den Himmel) erhöht werden (*ὑψωθῆναι*),

3, 15 damit jeder, der glaubt, in ihm das ewige Leben habe;

3, 16 denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn hingab (*ἔδωκεν*), auf daß jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe;

3, 17 denn nicht hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit gerettet werde (= ewiges Leben habe) die Welt durch ihn.

3, 13. *καί* = *καίτοι*. Ein klassischer Schriftsteller würde hier statt *καὶ οὐδεὶς κτλ.* eine Frage: *καὶ τίς* . . . = und wer ist aufgestiegen? gesetzt haben. Nach Inhalt und Form tritt die Verwandtschaft dieser Worte mit der eucharistischen Rede Jesu hervor. Das *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ . . . ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* geht auf 6, 62 (das dem Johannes eigentümliche Perf. *ἀναβέβηκεν* wie 20, 17; vgl. *καταβέβηκα* 6, 38); das *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς* geht auf 6, 33 38 50 51 58, wobei zu beachten ist, daß der Herr die Ausdrücke *καταβαίνειν* und *ἀναβαίνειν* in Verbindung mit *οὐρανός* nur in seiner eucharistischen Rede gebraucht, sonst aber, namentlich in den Abschiedsreden, anderer Ausdrücke und Wendungen für dieselbe Sache sich bedient. Ferner geht *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων . . . αἰώνιον*

(V. 15 16) und *ἵνα σωθῇ* (V. 17) auf 6, 33 35 39 40 47 51 wie das *ὁ θεὸς τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν* auf 6, 32. Das viermal wiederholte *κόσμος* (= die gesamte der göttlichen *ζωή* bedürftige Menschheit) findet sich in der Verbindung, wie es hier (V. 16 u. 17) vorkommt, nur 6, 33 51. *ὑψοῦν* (aram. רוּם) 3, 14 findet sich allerdings in der eucharistischen Rede nicht, wohl aber 8, 18 u. 12, 32 34. Nach dem Kontext beider Stellen und nach der Erklärung, die der Evangelist dazu gibt (12, 33; 18, 32), muß das *ὑψοῦν* (*τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*) beidemal mit Absicht doppelsinnig gebraucht sein, und zwar zunächst in der Bedeutung: verherrlichen durch lokale Erhebung in den Himmel (vgl. Apg 2, 33; 5, 31; Phil 2, 9: *ὑπερύψωσεν*), also synonym mit *δοξάζειν* (17, 1 5; 7, 39; 12, 16). Ohne Frage spielt nämlich der Herr an auf die allbekannte Weissagung vom „Knechte Gottes“ Is 52, 13: „Siehe, beglückt wird mein Knecht, wird hoch erhoben und sehr verherrlicht“ (LXX: *ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται*). Nach dem Kontext dieser Worte mit dem Folgenden[1] ist diese Verherrlichung des Messias eine unmittelbare Folge seines Leidens und Todes, tatsächlich seines Kreuzesleidens und Kreuzes-

[1] Wenn der Heiland 12, 32 sagt: *κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας* (= alle Völker mit Einschluß der fernen Hellenen, vgl. 12, 20 ff) *ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν*, so muß das *ὑψωθῶ* ein *δοξασθῶ* einschließen, was erhellt aus 12, 23 38—42. Denn die *δόξα* Christi, welche Isaias geschaut hat (12, 41), war jene himmlische *δόξα* des Vaters, die Isaias 6, 1 beschreibt, und worauf Johannes 12, 40 verweisen will. Diese *δόξα* hatte aber Jesus als Gottessohn mit Gott von Ewigkeit her gemein gehabt (17, 5), in sie ging er auch als Menschensohn (12, 34) nach seinem Leiden und Tode ein und offenbarte sich in ihr vom Himmel her (1, 14 18. Apg 3, 13), was Isaias ebenfalls geschaut und 52, 13 bis 53, 2 verkündigt hat.

todes, so daß seine Erhöhung ans Kreuz (als die tiefste Erniedrigung) die notwendige und unmittelbare Vorstufe war zu seiner Erhöhung in den Himmel (als seiner höchsten Verherrlichung). Daß auch der Herr selbst die Kreuzerhöhung in dem ὑψοῦν mitandeuten wollte, erhellt klar aus 8, 28, wo er die Hierarchen als seine künftigen ὑψοῦντες darstellt in Übereinstimmung mit 2, 19, wo er sie als die künftigen Abbrecher (λύοντες) des Tempels (Zeltes) seines Leibes bezeichnen will. Der Evangelist hatte daher vollkommen recht mit der Erläuterung, die er 12, 33 zu dem Ausdruck ὑψοῦν gibt und hier wohl auch geben mußte, weil die primäre Bedeutung, welche schon Isaias damit verbunden hatte, hier so sehr in den Vordergrund tritt, daß die andere leicht übersehen werden konnte (vgl. 12, 34). Hatte aber ὑψοῦν in Verbindung mit υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in den Aussprüchen des Herrn die Bedeutung, ans Kreuz und (von da) in den Himmel erhöhen, dann gleicherweise bei Johannes, da dieser es liebt und wie kein anderer es verstanden hat, alle dem Herrn eigentümlichen prägnanten Ausdrücke und Wendungen sich anzueignen und für seine Zwecke zu verwerten. Nun aber das vielbesprochene und mißverstandene δεῖ 3, 14. Das Präsens schließt das Präteritum (ἔδει) mit ein, ein Präsens, das auch sonst bei Johannes auffallend häufig wiederkehrt (1, 5; 3, 11; 7, 21 23; 8, 58; 10, 8; 15, 27; 1 Jo 3, 5 8), hier aber dem Gedanken vollkommen entspricht, dem er Ausdruck geben will und in seinem ersten Briefe zweimal (2, 2[1] u. 4, 17) durch den Gebrauch des Präsens Ausdruck gegeben hat. Wenn er

---

[1] Καὶ αὐτὸς ἱλασμός (Sühnung, Sühnopfer) ἐστιν περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσ-

nämlich eben (3, 13) die Auffahrt und Erhöhung des Menschensohnes als eine zweifellos historische Tatsache hingestellt hat, so reiht er 3, 14 mit *καί* den neuen Gedanken an, daß derselbe Menschensohn beständig, wie in der Vergangenheit, so auch in der Gegenwart und Zukunft, in den Himmel erhöht werden müsse, schreibt aber nicht *ἀναβῆναι εἰς τὸν οὐρανόν*, wie man erwarten sollte, sondern statt dessen *ὑψωθῆναι*. Durch den Gebrauch dieses dem Herrn entlehnten doppelsinnigen Ausdruckes zieht er ein neues Moment herein, die Erhöhung des Menschensohnes ans Kreuz, und behauptet für diese die gleiche Notwendigkeit der immerwährenden Wiederholung. Hiernach muß also der Herr sich nach seiner menschlichen Natur (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, vgl. 6, 27 53 62) den Gläubigen (*ὁ πιστεύων*) zu gleicher Zeit präsentieren als den Gekreuzigten und in den Himmel Erhöhten, im Zustande des gewaltsamen, Fleisch und Blut trennenden Todes und des verklärten himmlischen Lebens, und zwar zu allen Zeiten[1], damit (*ἵνα*) alle Gläubigen (*πᾶς ὁ πιστεύων*) der ganzen Welt (*κόσμος*), aller Zeiten und Orte in ihm (*ἐν αὐτῷ*) = in der Teilnahme an seinem vom göttlichen Geist und Leben erfüllten Fleisch und Blut das ewige Leben haben. Man sieht: kürzer und treffender konnte kein Exeget den früher von uns dargelegten Inhalt der eucharistischen Verheißungsrede Jesu zusammenfassen, noch hat je ein katholischer Dogmatiker die Ideen des eucharistischen Opfers

---

μου. Der hier ausgesprochene Gedanke, daß Christus sich beständig (*ἐστίν*) als Sühnopfer darbringe für die ganze Welt, beruht sicher auf den Aussprüchen Jesu 6, 33 51[b].

[1] Vgl. Ps 110, 4: Du bist Priester immerdar (*εἰς τὸν αἰῶνα*) nach der Weise des (Priesterkönigs) Melchisedech.

auf einen so kurzen und prägnanten Ausdruck gebracht, wie es der Evangelist Johannes mit Hilfe des Begriffs ὑψοῦν hier tut, und er verdiente wahrhaftig schon darum den Titel eines *θεολόγος*. Dabei verweist er zugleich auf einen alttestamentlichen Typus, jene eherne Schlange, die Moses in der Wüste hoch aufrichtete (*ὕψωσεν*), und die allen, welche durch Schlangenbisse tödlich verwundet waren und gläubig zu ihr aufblickten, Leben und Gesundheit verschaffen sollte. Es ist dies jedenfalls der treffendste Typus des erhöhten und in seiner Erhöhung Leben gebenden Gottmenschen, ungleich treffender als jener des Manna, der wohl das Mahl, aber nicht das Opfer, die Hauptsache, vorbilden, daher auch vom Herrn nur nach jener Seite verwertet werden konnte. Freilich gilt vom Schlangentypus das bekannte Sprichwort: Omne simile claudicat, insofern das von der Schlange ausgesagte *ὑψωθῆναι* sich mit dem doppelsinnigen *ὑψωθῆναι* des Menschensohnes nicht vollkommen deckt, sondern nur von der lokalen Erhöhung überhaupt redet. Übrigens hat wohl der Herr selbst auf diesen Typus aufmerksam gemacht, und zwar zuerst auf dem Wege nach Emmaus, als er die Doppelwahrheit, daß Jesus als Messias (*Χριστός*) erstens den Kreuzestod leiden und zweitens in seine himmlische Herrlichkeit eingehen mußte, aus der Schrift nachwies, und zwar anfangend von Moses (Lk 24, 26 f; vgl. 24, 46 f).

Bei dem Gedanken an das eucharistische Liebesopfer, diese *ἀγάπη κατ᾽ ἐξοχήν* (vgl. 13, 1), versenkt sich der Jünger, der bei der Einsetzung desselben an der Brust des Herrn lag, in die Betrachtung der überschwenglichen Liebe (3, 16: *ἠγάπησεν*), die den Vater vermochte, daß er seinen eingebornen, vielgeliebten Sohn der Welt gab (*ἔδωκεν*) nicht

bloß in den Opfertod, sondern auch als Opferspeise in der heiligen Eucharistie. So muß ἔδωκεν gedeutet werden, was sich daraus ergibt, daß es hier aus 6, 32 (ὁ πατήρ μου δίδωσιν) stammt, sonach dieselbe Bedeutung haben muß wie dort. Auch 13, 1 führt der Evangelist die Einsetzung des eucharistischen Opfermahles als einen Akt der denkbar größten Liebe gegen alle in der Welt, die Christo einmal als die Seinen angehören sollten, auf den Willen des Vaters zurück.

An dem ὁ μονογενής 3, 16 dürfen wir nicht achtlos vorübergehen. Der Herr gebraucht es nie von sich selbst, vielmehr pflegt er sich mit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu bezeichnen; die Bezeichnung ὁ μονογενής kennt nur der Evangelist. Wenn nun letzterer 3, 13 u. 14 das bloß im Munde Jesu vorkommende Prädikat „der Sohn des Menschen" anwendet, so könnte man versucht sein, daraus den Schluß zu ziehen, daß die Worte bis V. 16 nicht vom Evangelisten herrühren, sondern noch vom Herrn zu Nikodemus gesprochen worden sind. Aber man beachte wohl, daß in beiden Versen (3, 13 u. 14) von der Verherrlichung des Herrn im Himmel die Rede ist; in diesem Falle aber haben auch die Jünger keinen Anstand genommen, ihn, mit Rücksicht auf die Danielsche Prophetie von der Himmelfahrt des messianischen Menschensohnes (Dn 7, 13) gewiß sehr passend, den Menschensohn zu nennen. So sagt Stephanus, voll des Heiligen Geistes, Apg 7, 56: „Ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehend" (stehend oder aufgestanden, um den Märtyrer gleich in Empfang zu nehmen). Johannes aber wurde hier um so mehr zu dieser Bezeichnungsweise veranlaßt, als gerade die Aussprüche des Herrn, die er im Auge hatte (6, 27 53 62; 8, 28; 12, 32 34; vgl. 13, 31), diese

enthielten und ihre Anwendung zum vollen Ausdruck des Gedankens unentbehrlich war. Steht es aber nach dem früher Gesagten fest, daß Johannes hier das Wort hat, so liefert das Vorkommen dieses Ausdrucks einen neuen Beweis dafür, daß unter dem *ὑψωθῆναι* nicht die Kreuzeserhöhung allein verstanden werden darf, wie von den meisten Auslegern zuversichtlich behauptet wird. Zusammenfassend möchten wir sagen: es wird in der Reflexion 3, 13 ff in einziger Kürze und Prägnanz der Grundgedanke der eucharistischen Rede angegeben: wie der Heiland zu Kapharnaum versichert hat, daß er vom Himmel herabgestiegen sei und durch den gewaltsamen Tod wieder zum Himmel aufsteigen werde, um fortan sein Fleisch und Blut in himmlischer Verklärung als Opferspeise und Opfertrank für das übernatürliche Leben der ganzen Welt zu geben, so macht der Evangelist, da er die Wahrheit des Geheimnisses der heiligen Eucharistie angesichts des vom Herrn an Ostern vorausgesagten Unglaubens der jüdischen Hierarchen rechtfertigt, die beiden Hauptvoraussetzungen namhaft: Jesu Herabkunft vom Himmel (*κατάβασις*, Menschwerdung) und seine Rückkehr zum Himmel (*ἀνάβασις*), und sagt: der Herr muß sich nach seiner menschlichen Natur zu allen Zeiten den Gläubigen als den Gekreuzigten und in den Himmel Erhöhten präsentieren, damit diese in der Teilnahme an seinem vom göttlichen Geist erfüllten und belebten Fleisch und Blut das ewige Leben haben, und diese Teilnahme erfolgt im eucharistischen Opfer, diesem Geheimnis unbegreiflicher Liebe.

Werfen wir jetzt einen Rückblick auf die Lehre vom wahren Himmelsbrote, der heiligen Eucharistie, wie sie der Herr in seiner Rede zu Kapharnaum vorgetragen und Johannes in extenso Kap. 6, in nuce aber schon Kap. 3

mitgeteilt hat, so schließt sie eine Reihe staunenswerter Wunder in sich: außer dem grundlegenden Wunder der Herabkunft vom Himmel (κατάβασις ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) oder der Fleischwerdung des Logos (Sohnes Gottes) seinen wunderbaren Tod am Kreuze, seine Auferstehung (Selbstauferweckung 2, 19; 10, 18) und die sich fast unmittelbar anschließende Himmelfahrt (vgl. Kommentar zu Joh. 532 ff), welch letztere die volle Glorifizierung seiner menschlichen Natur zur Folge hatte. Insbesondere bildet die Auferstehung mit der Himmelfahrt das größte Wunder (σημεῖον), das er selbst gewirkt hat, und zwar in einer Weise, daß auch seine Feinde die zuverlässigste Kunde davon erhielten, so daß sie an der Wahrheit und Wirklichkeit der Auferstehung und Himmelfahrt des Gekreuzigten nicht mehr zweifeln konnten (vgl. Jo 8, 28). Mit jenem σημεῖον aber, welches unsichtbarer Weise im eucharistischen Abendmahlsopfer antizipiert wurde und sich seitdem im Meßopfer jedesmal erneuert, waren die weitestgehenden Forderungen der Gegner des Herrn in der Synagoge zu Kapharnaum (6, 30 f) vollauf erfüllt. Zugleich verstehen wir jetzt die Antwort, welche der Herr den Schriftgelehrten von Jerusalem gab, als sie nach dem zweiten Speisewunder in der Wüste (Mt 16, 1) wie schon vor dem ersten (Mt 12, 38; Lk 11, 16) ein Wunderzeichen vom Himmel her, d. h. das von Moses verheißene messianische Mannawunder, von ihm forderten. „Diesem Geschlecht", war seine Antwort, „wird kein anderes Wunderzeichen gegeben werden als das Zeichen des Jonas", nämlich das Wunder seiner Auferstehung am dritten Tage zu einem neuen (himmlischen) Leben. Dieses Wunder (Auferstehung und Himmelfahrt) bildete ein Hauptglied in der Kette der Wunder, wodurch die Selbst-

hingabe des Herrn als des wahren Himmelsbrotes in der heiligen Eucharistie bedingt war. Im Grunde war also diese Antwort nicht verschieden von jener, die er auf die nämliche Forderung der nämlichen Gegner zu Kapharnaum gab: indem er das verlangte *σημεῖον* (ein dem mosaischen ähnliches Mannawunder) verweigerte, stellte er ein weit größeres in Aussicht, den Durchgang seines Leibes durch Tod und Grab in den Himmel behufs Glorifizierung und Umgestaltung desselben zu einer wahren Himmelsspeise für das übernatürliche Leben nicht bloß des israelitischen Volkes, sondern der ganzen Welt, oder wie es der Evangelist in der ihm eigenen Kürze (1, 16) ausdrückt, er gab allen aus seiner unerschöpflichen Fülle, und zwar eine *χάρις* (Eucharistie) anstatt einer *χάρις* (Manna).

Wir würden das Zeugnis des vierten Evangelisten von der heiligen Eucharistie nicht allseitig beleuchten, wenn wir nicht auch die kleine Perikope Jo 4, 20—24 in den Kreis der Prüfung ziehen wollten. Als die Samariterin am Jakobsbrunnen vom Herrn zur Erkenntnis geführt war, daß sie in ihm einen Propheten vor sich habe, legte sie ihm eine Streitfrage zur Entscheidung vor, die schon von alters her zwischen den Juden und den Samaritern bestand, augenscheinlich aber gerade zur Zeit des Auftretens Jesu, ohne Zweifel infolge der großen messianischen Wundererscheinungen in Bethesda zu Jerusalem, in ein neues Stadium getreten war und für die Samariter eine peinliche Wendung zu nehmen drohte, die Frage, ob man zu Jerusalem (im Tempel) oder auf dem Berge Garizim anbeten (*προσκυνεῖν*) müsse (4, 20). Der Heiland geht in seiner Antwort zunächst (4, 21) darauf aus, die Besorgnisse der Frau zu zerstreuen: er versichert ihr, der bittere Religions-

streit werde in naher Zukunft gegenstandslos sein, die Samariter (Sychariten) würden nämlich bald von selbst aufhören, Gott auf Garizim anzubeten; sie würden aber keineswegs genötigt werden, nach Jerusalem zu wallfahrten und dort im „Judentempel" anzubeten, also Juden zu werden, wie sie befürchteten. In aller Form aber konstatiert dann der Herr, daß bisher die Juden mit ihrem Opferkult im Recht gewesen wären, da ja das messianische Heil (*ἡ σωτηρία*), d. h. der Messias (*ὁ σωτήρ*, V. 42) aus den Juden und nicht aus den Samaritern hervorgehe. Man würdige *ὅτι*, das für die Rechtgläubigkeit der Juden einen subjektiven Erkenntnisgrund angibt, d. h. einen solchen, welcher dem Weibe von selbst einleuchten mußte und keines weiteren Beweises mehr bedurfte, so daß der Sinn von V. 22 ist: Nicht ihr Samariter, sondern wir Juden haben (durch die fortlaufende Offenbarung der Propheten) die richtige Erkenntnis Gottes, seines Wesens und Willens und sind in Betreff seiner Verehrung und Anbetung gegen euch bisher im Recht gewesen. Daß dem so ist, kannst du schon aus dem Umstande schließen, daß der von Moses verheißene und ihm ähnliche messianische Prophet nicht aus den Samaritern hervorgeht, wie ihr immer geglaubt habt, sondern aus den Juden. Indes, so prophezeit der Heiland gegenüber der Frau (4, 21 23), die Vergangenheit mit ihrem Gegensatz zwischen dem jüdischen und dem samaritanischen Opferkult solle nicht weiter in Betracht kommen; der ganze mosaische Opferkult werde bald aufhören nicht bloß auf Garizim, sondern auch zu Jerusalem; schon die nächste Zukunft werde mit der messianischen *σωτηρία* eine neue, für Juden und Samariter gemeinsame, vollkommene, Gottes wahrhaft würdige Anbetung des Vaters als Opferkult bringen. „Es

kommt die Stunde", sagte er, „und sie ist jetzt (νῦν) da, wo die wahren Anbeter (οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί) den Vater anbeten werden in Geist und Wahrheit; denn auch der Vater sucht solche Anbeter. Geist ist Gott, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten (4, 23 24)." Hier haben wir vor allem zu beachten, daß die angekündigte neue προσκύνησις erst in Zukunft, wenngleich in naher Zukunft, eintreten soll. Zuerst (4, 21) heißt es: ὅτι ἔρχεται ὥρα; dann (4, 23): ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν = die Stunde kommt, und sie ist jetzt da. Diese Wendung findet sich auch 5, 25; ähnlich 16, 32; νῦν ist relativ zu verstehen, die nahe Zukunft bezeichnend; man vgl. 11, 8, wo es bedeutet: eben erst, d. h. vor etwa zwei Monaten (gesprochen wurde das Wort 11, 8 kurz vor dem Purim, und damit wird auf das Tempelweihfest 10, 31 zurückverwiesen). Der Heiland will sonach der Samariterin sagen: Die Gottesverehrung, die ich meine, ist allerdings zurzeit noch nicht eingeführt, doch wird die Einführung bald — nach etwa einem Jahre — eintreten, nämlich vor meinem Tode, meiner Auferstehung und Himmelfahrt. Zunächst kommt nun fast alles auf die Bedeutung des Verbums προσκυνεῖν an: in welchem Sinn hat es der Heiland selbst und unmittelbar vor ihm (4, 20) die Samariterin gebraucht? Wenn letztere ausspricht: „Unsere Väter (= Vorfahren) haben auf dem Berge hier (Garizim) angebetet, und ihr saget, daß in Jerusalem der Ort sei, wo man anbeten müsse", so kann sie damit nicht etwa bloß die äußere Verehrung Jehovas durch mündliches Gebet mit den dabei üblichen Zeremonien meinen (προσεύχεσθαι, Lk 18, 10), was auch in den Synagogen und Proseuchen der Juden und Samariter stattfinden konnte, ja überhaupt an keinen Ort gebunden war, vielmehr denkt sie

an den gesamten äußeren Gottesdienst, wie ihn das mosaische Gesetz für einen noch näher zu bestimmenden Ort im Gelobten Lande vorgeschrieben hatte, insbesondere aber die Darbringung von Opfern nicht bloß von seiten der Priester, sondern auch der Laien. Die Samariterin war ja, wie ihr ganzes Verhalten und Reden dem Herrn gegenüber zeigt, in religiösen Dingen gut unterrichtet und dafür sehr interessiert; sie wußte darum genau, daß die Juden im Tempel zu Jerusalem zahlreiche Opfer darbrachten, namentlich zur Zeit der Feste, Ostern, Pfingsten und Laubhütten, wo alle männlichen Israeliten nach dem Gesetze verpflichtet waren, vor dem Angesichte Jehovas (im Tempel) zu erscheinen, und zwar hauptsächlich behufs Darbringung von Gaben und Opfern („nicht leer", Dt 16, 16 f). Daß auch die Samariter sich an das Gesetz gebunden erachteten und demgemäß auf Garizim zu opfern pflegten, bezeugt Jos., A. 12, 1, 1 u. 12, 5, 5. Selbst die wenigen Überreste dieses Volkes halten bis auf den heutigen Tag an diesem Gebrauche fest, indem sie an den drei Hauptfesten, Ostern, Pfingsten und Laubhütten, auf Garizim Gottesdienst feiern und als Passahopfer sieben Lämmer darbringen[1]. Daß auch das *προσκυνεῖν* der Jo 12, 20 erwähnten Hellenen (Heiden aus der griechischen Diaspora) sowie des äthiopischen Kämmerers Apg 8, 27 in Darbringung von Opfern bestanden haben muß, ersehen wir aus Jos., A. 3, 15, 3; 11, 8, 5; Jüd. Krieg 2, 17, 2 3; 5, 1, 3. Die Opfer, um welche es sich dabei handelte, waren vorzugsweise blutige Schlachtopfer, und unter ihnen standen obenan die

---

[1] Robinson, Palästina III 319; Zeitschrift für das Heilige Land 1871, 73 f.

Anbetungs- oder Lob- und Dankopfer (*θυσίαι αἰνέσεως, χαριστήριοι*), weil in ihnen das Wesen der *προσκύνησις* (adoratio) besteht (vgl. Jo 16, 2). Der Heiland aber, in welchem Sinne gebraucht er in seinem Ausspruch 4, 21 u. 24 den Ausdruck *προσκυνεῖν*? Gewiß wendet er denselben ebenfalls an zur Bezeichnung der Darbringung äußerer Opfer der Anbetung, des Lobes und Dankes, schon darum, weil sonst die Samariterin geradezu zu einem Mißverständnis veranlaßt oder gezwungen worden wäre. Nun wird man sofort zu der Einrede parat sein, die nähere Bestimmung *ἐν πνεύματι* hindere, diese Bedeutung bei dem Verbum anzunehmen. Am Ende auch *ἀλήθεια*! Letzteres sicher nicht. Freilich ist die Auslegung des Begriffes keine einheitliche. Sehr viele verstehen darunter „die Wahrheit, welche Christus uns über das Wesen Gottes und andere geheimnisvolle Dinge vom Himmel gebracht hat". Man sollte aber doch glauben, daß der Heiland die Gottesverehrung der messianischen Zeit oder den christlichen Kult im Vergleich zu den alttestamentlichen Kulthandlungen kennzeichnet. Ferner darf man nicht übersehen, daß vor *ἀληθείᾳ* das *ἐν* nicht wiederholt ist, somit durch *ἀληθείᾳ* nicht eine neue, von *ἐν πνεύματι* verschiedene Eigenschaft der christlichen *προσκύνησις* bezeichnet werden will, wie außer der Nichtwiederholung von *ἐν* weiterhin die Begründung (V. 24) zeigt; es soll sonach durch *ἀληθείᾳ* die neue, den wahren (*ἀληθινοῖς*) Gottesverehrern obliegende *προσκύνησις ἐν πνεύματι* nur charakterisiert werden als die wahre, urbildliche Gottesverehrung (*προσκύνησις ἀληθινή*) im Gegensatz zu der bisher von den Juden in Jerusalem geübten, nur relativ wahren, vorbildlichen und schattenhaften (vgl. Hebr 10, 1: *ἐν σκιᾷ*; vgl. ferner die Worte in der herrlichen Sequenz

Corp. Christi: vetustatem novitas, umbram fugat veritas, noctem lux eliminat)[1]. Nun war letztere wesentlich eine *προσκύνησις ἐν σαρκί*, d. h. sie bestand hauptsächlich darin, daß man Gott das irdische, roh materielle Fleisch (*σάρξ* oder *κρέας*) von Rindern, Schafen, Ziegen und Tauben, also *θυσίαι σαρκικαί* opferte; dagegen sollte die neue Gottesverehrung eine solche *ἐν πνεύματι* sein, also in *θυσίαι πνευματικαί* bestehen. Die Angemessenheit oder Notwendigkeit dieser neutestamentlichen Opfer wird V. 24 damit begründet, daß sie der Natur und dem Wesen Gottes vollkommen homogen sein müssen, Gott aber seiner Natur nach *πνεῦμα* sei, d. h. nicht etwa bloß ein übersinnliches, rein geistiges Wesen, sondern der in und durch sich selbst lebendige göttliche Geist (vgl. 6, 63). Dementsprechend wird die Materie des neutestamentlichen Opferkultes etwas Unendliches, in sich Lebendiges, Göttliches sein müssen. Nun werden wir von Johannes, oder wenn man lieber will, von dem Herrn selbst bei Johannes (Kap. 6) belehrt, daß *ἡ σάρξ* oder *τὸ σῶμα* des Gottmenschen Jesus Christus infolge seiner himmlischen Erhöhung so von seinem göttlichen *πνεῦμα* erfüllt, durchdrungen und vergeistigt ist, daß es zu einem *σῶμα πνευματικόν* oder kurzweg *πνεῦμα* geworden; sodann daß dieses *σῶμα πνευματικόν* oder *πνεῦμα* in der heiligen Eucharistie jedesmal gegenwärtig gesetzt und dem Vater geopfert wird, und zwar von dem Moment an, wo Christus den Alten Bund mit seinem vorbildlichen Opferkult abschaffte und in seinem Opferblut den

[1] Von den neueren Erklärern hat Pölzl in seinem Kommentar zu Johannes verhältnismäßig am richtigsten gesehen (S. 107), nur daß er freilich durch die Deutung von *ἐν πνεύματι* = in geistigen Akten wieder alles verdirbt.

Neuen Bund (*καινὴ διαθήκη*) begründete (Lk 22, 20), bis zu seiner Parusie (1 Kor 11, 26). Daraus ergibt sich von selbst der Schluß, daß die Darbringung des eucharistischen oder Meßopfers die hier vom Herrn angekündigte neue *προσκύνησις* des Vaters, das Meßopfer selbst aber zugleich ein Anbetungs-, Lob- und Dankopfer der vollkommensten Art sein muß. So ist es auch von den apostolischen Zeiten an immer angesehen worden. Statt auf die morgen- und abendländischen Meßliturgien verweisen wir auf das alte, vielfach dem Irenäus zugeschriebene Fragment[1], wo es nach Anführung von Jo 4, 24 weiter heißt: *διότι καὶ ἡ προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας οὐκ ἔστι σαρκική, ἀλλὰ πνευματικὴ καὶ ἐν τούτῳ καθαρά* (Mal 1, 11). *προσφέρομεν γὰρ τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας εὐχαριστοῦντες αὐτῷ.* Daß die Begründung V. 24 auf das eucharistische Opfer vollkommen paßt, leuchtet ein; denn das göttliche *πνεῦμα* Christi, welches seinen eucharistischen Leib zu einem *σῶμα πνευματικόν* macht, ist nicht bloß gleich dem *πνεῦμα* Gottes des Vaters, sondern damit identisch (Jo 14, 19 20), folglich das Opfer jenes Leibes (oder Fleisches und Blutes) ihm vollkommen adäquat und von gleichem Werte mit ihm. Zugleich erkennen wir auch den Grund, weshalb Johannes diesen Teil des Gespräches Jesu mit der Samariterin ausführlich mitgeteilt hat. Offenbar erblickte er darin eines der herrlichsten Selbstzeugnisse Jesu für seine göttliche Wesensgleichheit und Wesenseinheit mit Gott dem Vater, ebenso wie in der Verheißung der Ausgießung des Heiligen Geistes (der andern *δωρεὰ τοῦ θεοῦ*) durch ihn 4, 10 14. Sehr bemerkenswert erscheint, daß der Heiland in seinem

---

[1] Hilgenfeld, Nov. test. extr. can. 83.

Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, dieser großartigen Offenbarung, gerade die in Aussicht stehende Mitteilung des Heiligen Geistes und die Eucharistie behandelt und dabei zugleich — die Wirkung der christlichen Taufe andeutungsweise dartut[1]. Inwiefern letzteres?

[1] Nachher (4, 35 ff) kommt der Heiland in der Unterredung mit den Jüngern in aller Form auf die Taufe zu sprechen. Im Hinblick auf die neuesten Einwände gegen diesen Abschnitt sei noch einmal folgendes festgestellt. Der Herr sagt zu seinen Jüngern: Erhebet eure Augen und schauet nur etwas weiter nach der Stadt (Sychar) hin; dort sind die Felder schon jetzt reif zur Ernte. Dieser Satz ist bildlich gemeint (so auch Spitta). Aber wie kommt der Heiland zum Ausdruck λευκαί? Weil er die Sychariten scharenweise in weißen Sommerkleidern über die Felder daherlaufen sieht. Hier begegnet Wellhausen (a. a. O. 21) ein großes Mißverständnis, da er meint, in V. 37 und 38 fallen Saat und Ernte auseinander: Jesus sät, aber erst die Jünger ernten; dagegen in V. 35 und 36 fallen Saat und Ernte zusammen: Jesus sät und erntet zugleich. Nein, so liegt es nicht. Der Heiland sagt (V. 36): Diejenigen, welche hier ernten (ὁ θερίζων steht für den Plural), und zwar in Zukunft, empfangen Lohn, und dieser Lohn besteht darin, daß sie Frucht sammeln dürfen ins messianische Reich, d. h. die Freude haben, den gläubig gewordenen Samaritern bald die Taufe und deren Komplement, die Firmung, zu spenden, damit sich nicht bloß diejenigen freuen, welche hier säten und die Saat zur Reife brachten (Jesus und der Vater), sondern auch andere sich mitfreuen (= seine Jünger). Denn was die messianische Ernte betrifft, so gilt hier (ἐν τούτῳ) nicht die Regel, wonach derselbe Landmann, der den Acker bestellt hat, zugleich die Früchte einsammelt, sondern hier gilt recht eigentlich das Sprichwort: Ein anderer ist es, der sät, ein anderer, der erntet. Schon in Judäa habe ich euch ausgesandt und euch ernten lassen, was ihr nicht gesät habt, sondern mein Vater und ich. Dasselbe wird hier in Samarien geschehen. Mein Vater und ich haben unter den Samaritern gearbeitet und die Ernte vorbereitet, jener durch seine messianischen Wunder in Jerusalem, ich durch meine Unterredung mit der Samariterin (vgl. V. 27); ihr

indem er 4, 23 zeigt, daß zwischen dem alt- und dem neutestamentlichen Opferkult nicht bloß in Ansehung der verschiedenen Beschaffenheit der Opfergaben ein Unterschied bestehe, sondern zugleich in Beziehung auf die *προσκυνηταί*; auch diese müssen, um wahre Verehrer und Anbeter zu sein, dem pneumatischen Charakter des Opfers entsprechend, nicht mehr *σαρκικοί*, sondern *πνευματικοί* sein in dem erhabenen Sinn, wie der Herr im Nikodemusgespräch diesen Begriff entwickelt hat (3, 1 ff): ist ja doch auch der Vater in Samarien wie im Judenland auf der Suche (*ζητεῖ*) nach solchen, die, selbst *πνευματικοί* geworden, ihn anbeten sollen *ἐν πνεύματι* oder *ἐν θυσίᾳ πνευματικῇ*; zur Teilnahme an diesem Opfer ist nur befähigt, wer aus Wasser und (göttlichem) Geist zu einem Kind Gottes umgezeugt ist = die christliche Taufe empfangen hat[1]. Da sie durch die Taufe Kinder Gottes geworden (*τέκνα θεοῦ* 1, 12), so wird das neue Kindschaftsverhältnis sich auch bei ihrer Gottesverehrung geltend machen. Dieses deutet der Herr wirklich an, indem er nicht sagt: *προσκυνήσουσι τῷ θεῷ*, sondern: *τῷ πατρί*, d. h. meinem und ihrem Vater, in demselben Sinne, wie er es Jo 20, 17 verstanden haben wollte. Daher ist es nicht mehr knechtliche Furcht, sondern kindliche Verehrung, Liebe und Dank-

---

aber seid berufen, die Frucht einzusammeln dadurch, daß ihr den Samaritern die Sakramente spendet. Es handelt sich um eine Weissagung, welche sich einige Jahre später erfüllen sollte (Apg 8, 5 ff). Eben diese Weissagung ist es ohne Zweifel, welche den Evangelisten bewogen hat, das Gespräch des Herrn mit seinen Jüngern in seine Evangelienschrift aufzunehmen. Damit erledigen sich die von Spitta (a. a. O. 103) vorgebrachten Bedenken.

[1] Vgl. Doctr. apost. c. 9; Justin. Apol. I 66; Hieronymus ad Gal. 6, 6; Epiphan. haer. 42, 3 4; August. de symb. 1, 8 und die uralte Unterscheidung der missa catechumenorum et fidelium.

barkeit, welche sie bei der Feier des eucharistischen Opfers beseelt und ermutigt, nach der Wandlung und im Hinblick auf den auf dem Altar sich opfernden Sohn mit *παρρησία* zu sprechen: Audemus dicere: Pater noster, qui es in coelis[1]. Zugleich können sie sicher sein, daß sie nun vom himmlischen Vater erlangen werden, was sie durch den Sohn und in seinem Namen erflehen, mit andern Worten: das eucharistische Opfer ist nicht bloß das erhabenste Anbetungs-, Lob- und Dankopfer, sondern auch das kräftigste Bitt- wie das wirksamste Sühnopfer für die Sünden der Welt (1 Jo 2, 1. Mt 26, 28). Wenn endlich der Herr der Samariterin zu verstehen gab, daß die bisher an einen Ort gebundenen Opfer aufhören sollten, so wurde damit zugleich angedeutet, daß das an ihre Stelle tretende Opfer des Neuen Bundes an allen Orten dargebracht werden würde, gemäß der Weissagung des Propheten Malachias 1, 10 f: „Ich habe kein Wohlgefallen an euch, spricht der Herr der Heerscharen, und nehme kein Opfer an aus eurer Hand; denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang wird verherrlicht werden mein Name (LXX: *τὸ ὄνομά μου δεδόξασται*) unter den Völkern, und an jedem Orte wird Rauchwerk dargebracht werden meinem Namen und ein reines Speiseopfer; denn groß wird sein mein Name unter den Völkern, spricht der Herr der Heerscharen."[2] Auf diese Weissagung wollte der Herr sicher anspielen, da er sowohl in dem Kreuzesopfer (vgl. 13, 31; 17, 4) als auch in dem wesentlich damit identischen Opfer der Eucharistie eine Verherrlichung des Vaters (*δοξάζεσθαι*) erblickte, und zwar eine Verherrlichung des-

---

[1] Vgl. Cyrill. catech. myst. 5, 11.

[2] Vgl. Conc. Trident. sess. 22, c. 1.

selben bzw. seines Namens (ὄνομα) unter allen Völkern, wie aus Jo 12, 20—34 u. 17, 1 2 klar hervorgeht. Daß die Samariterin von jener Weissagung noch nichts wußte (vgl. 4, 22), verschlägt nichts. Denn der Herr redete nicht bloß zu ihr, sondern war sich bewußt, daß seine Worte einst durch die ganze Welt getragen werden und erklingen würden vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergange, wo immer das Opfer des Neuen Bundes Gott dem Vater würde dargebracht werden[1].

Endlich legt der vierte Evangelist für das Geheimnis der Eucharistie Zeugnis ab, indem er ihre Einsetzung berichtet. Das erscheint freilich von vornherein eine gewagte

---

[1] Der Bericht des Johannes über die geschichtlichen Vorgänge am Jakobsbrunnen ist offensichtlich mit exquisiter Hingabe und Aufmerksamkeit abgefaßt worden. Das besondere Interesse des Evangelisten wird uns begreiflich bei Berücksichtigung von Apg 8, 5 ff: auf die Nachricht von der Bekehrung des Samaritervolkes wurde im Apostelkollegium zu Jerusalem die Frage diskutiert, wem von den Aposteln die freudenvolle Mission zu teil werden sollte, den Getauften = den aus dem Wasser und dem Heiligen Geist Gezeugten die ihnen vom Herrn in Aussicht gestellte δωρεὰ τοῦ θεοῦ (4, 10 14), d. h. den Heiligen Geist als Komplement der Taufgnade zu erteilen, und wir dürfen hinzusetzen, zum erstenmal das eucharistische Opfer in Samarien zu feiern, jene neue προσκύνησις ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, die nach der Versicherung Jesu (Jo 4, 21 23) schon bald an Stelle des Opferkultes auf Garizim treten sollte. Infolge einer Erwägung der Worte, die der Herr einst am Jakobsbrunnen gesprochen, war man in der Versammlung der Apostel allgemein der Ansicht, daß dieser selbst die Frage im voraus entschieden und gewollt habe, daß dieselben Jünger, welche die Aussaat in Samarien gesehen, nun auch die Freude haben sollten, die erste Ernte vorzunehmen; die erste Stelle unter diesen Jüngern (1, 35 ff) nahmen aber Petrus und Johannes ein. So unternahmen diese beiden die Reise nach Samarien.

Behauptung, Johannes habe die Einsetzung erwähnt oder dargestellt, da alle Welt darüber einig ist, daß er das nicht getan, und nur nach Gründen für diese befremdliche Erscheinung sucht. Was zunächst die Kapharnaumrede (Kap. 6) betrifft, so muß ihre Aufnahme durch den Evangelisten jedenfalls in erster Linie unter dem von ihm selbst 20, 31 hervorgehobenen Gesichtspunkt betrachtet werden, mit andern Worten, die Aufnahme erfolgte wegen der darin enthaltenen Aussprüche des Herrn über die *ἐπουράνια* (3, 12): seine Herabkunft vom Himmel und seine Rückkehr zum Himmel, dieses Hauptkriterium seiner Gottheit; aber jene Rede enthielt doch auch die sich daran anschließende, weitläufig ausgeführte herrliche Prophetie, daß er sein durch die Gottheit verklärtes menschliches Fleisch und Blut für das Leben der Gläubigen in der heiligen Eucharistie hinterlassen werde. Darum läßt sich gewiß nicht annehmen, daß Johannes von der Erfüllung gänzlich geschwiegen haben sollte. Da er sich nach 20, 31 den Nachweis zur Aufgabe gestellt hat, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes und als solcher das Leben (*ζωή*) der Gläubigen sei, so muß man erwarten, daß er da, wo der Faden der Erzählung ihn von selbst darauf führte, der Erfüllung der großen Verheißung von dem wahren Lebensbrote ausdrücklich gedenke, jedoch nicht so, daß er wie die Synoptiker den äußeren Hergang der Einsetzung der heiligen Eucharistie berichte. Das konnte er sich sparen, da seine Leser durch die beständige Feier derselben mit der (darin enthaltenen) Geschichte ihrer Einsetzung und dem Wortlaut der vom Herrn angeordneten Konsekrationsformel wie mit keinem Gegenstand der christlichen Offenbarung vertraut waren. Aber das Faktum der Einsetzung mußte er erwähnen und wohl auch die Hauptpunkte, welche

der Herr in der Verheißungsrede betont hatte. Wo findet sich nun die Erwähnung? Es dürfte die Antwort lauten: in Kap. 13. Es ist wirklich interessant zu sehen, wie sehr es den Evangelisten drängte, auf die Erfüllung der vom Herrn zu Kapharnaum gegebenen Verheißung zu kommen. Am Schluß von Kap. 12 (V. 44 ff) hatte er noch vieles zu berichten über die Art, wie sich der Heiland in den letzten Tagen vor Ostern (Sonntag, Montag, Dienstag) gegenüber den Hierarchen und überhaupt den Judäern über sein Verhältnis zu Gott und der Welt ausgesprochen. Allein er faßt sich so kurz als möglich, indem er die betreffenden Aussprüche nur einfach zusammenstellt, ohne des Zusammenhangs zu gedenken, in welchem sie vorkamen. Alsdann geht er sofort auf den Vorabend des Leidens über, und das erste, was er hier zu berichten hat, ist das Faktum der Einsetzung des eucharistischen Opfers. Dieser Bericht ist enthalten 13, 1: Vor dem (Haupt-)Festtage in der Osteroktav[1], da Jesus wußte, daß gekommen sei die Stunde, da er hinübergehen sollte zum Vater, nachdem er (zuvor) den Seinen in der Welt seine (äußerste) Liebe bewiesen hätte, gab er ihnen den äußersten Liebesbeweis.

Was zunächst die Konstruktion und Verbindung dieses Verses betrifft, so bildet er einen vollständigen, in sich abgeschlossenen anakoluthfreien Satz, der einen Reichtum von Gedanken in fast lauter vom Herrn entlehnten Ausdrücken und Wendungen in kunstvoller, man darf fast sagen,

---

[1] „Vor dem Festtage", d. h. am Vorabend oder in der Vornacht (vgl. V. 30) des auf den 15. Nisan fallenden hohen Osterfesttages. Wie die Synoptiker, so rechnet Johannes das Osterfest (τὸ πάσχα) zu acht Tagen, so daß auch bei ihm der 14. Nisan die πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων ist.

klassischer Form zusammendrängt[1]. Die nachdrücklich an die Spitze gestellte Zeitbestimmung gehört zum Verbum finitum (εἰς τέλος) ἠγάπησεν, der Haupttatsache, die berichtet werden soll, im Grunde aber auch zu den beiden Partizipien εἰδώς und ἀγαπήσας. Die Zugehörigkeit des εἰδώς zu πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα liegt schon in der Wortstellung ausgedrückt, die ganz analog ist wie 19, 28. Für das richtige Verständnis des ganzen Verses und insbesondere des Ausdrucks ἠγάπησεν kommt alles an auf das damit verbundene εἰς τέλος. Als adverbiale Zeitbestimmung kommt es zunächst vor in der Bedeutung: schließlich, zuletzt, am Ende (Lk 18, 5, auch bei Klassikern). Diese Bedeutung hier anzunehmen wäre geradezu absurd, mag man nun das Partizipium ἀγαπήσας zum Vorhergehenden oder zum Folgenden ziehen; denn im ersteren Falle wäre damit behauptet, daß Jesus die Seinen bisher noch gar nicht geliebt hat, im zweiten Fall ergäbe sich der Nonsens: Nachdem Jesus die Seinen geliebt hatte, liebte er sie zuletzt. Die andere Bedeutung von εἰς τέλος: auf immer (in perpetuum, vgl. Ps 67, 17), würde allerdings einen passenden Sinn geben unter der Voraussetzung, daß unter ἀγαπᾶν die Einsetzung der heiligen Eucharistie zu verstehen wäre, da diese ein immerwährendes Denkmal der Liebe des Herrn zu den Seinen in der Welt sein sollte; allein um diesen Begriff auszudrücken, gebraucht Johannes konsequent die Wendung εἰς τὸν αἰῶνα (4, 14; 6, 51 58; 8, 35 51; 10, 28; 12, 34; 13, 8; 14, 16; 1 Jo 2, 17). Die Bedeutung „bis ans Ende seines Lebens" (mit Ergänzung τῆς ζωῆς αὐτοῦ) hat der Ausdruck an sich nicht; er könnte sie möglicherweise aus dem Kontext gewinnen,

[1] Mit Beziehung auf den Tadel Spittas (a. a. O. 285 ff).

aber dieser schließt sie eben aus; oder gäbe es einen erträglichen Sinn: Am Vorabend des Osterfestes liebte Jesus die Seinen bis ans Ende seines Lebens? — abgesehen von der Frage, die sich sofort aufdrängen würde, ob denn Jesus die Seinen nicht auch nach dem Tode geliebt habe. Es bleibt daher nur jene Bedeutung übrig, welche *εἰς τέλος* in der Profan- wie in der biblischen Gräzität gewöhnlich hat, und welche auf die Gradbestimmung geht: vollends, aufs äußerste, eigentlich bis zur Vollendung dessen, wovon die Rede ist[1], also *ἀγαπᾶν εἰς τέλος* = bis an die äußerste Grenze der Liebe gehen oder den denkbar größten Beweis der Liebe geben (*τὴν μεγίστην ἀγάπην ἀγαπᾶν τινά*). So haben auch die nationalen Ausleger durchgehends den Ausdruck gefaßt, wie Ammonius, Cyrill (*τελειοτάτην ἐπεδείξατο τὴν ἀγάπησιν*), Chrysostomus, Theophylakt. Der Gedanke, daß der Evangelist unter diesem starken Ausdruck die Stiftung des eucharistischen Liebesopfers, dieser *ἀγάπη κατ' ἐξοχήν*, verstanden haben und damit von vornherein auf die Erfüllung der großen Verheißung 6, 27 ff hinweisen wollte, ist unabweisbar, um so mehr, als er schon 3, 16 des Ausdrucks *ἀγαπᾶν* (*τὸν κόσμον*) sich bedient hat, um die Hingabe (*διδόναι*) des eingebornen Sohnes von seiten des Vaters zur eucharistischen Opferspeise zu motivieren, das *διδόναι* des Vaters aber mit dem *διδόναι* des Herrn nach dessen eigener Erklärung (6, 51[b]) identisch ist. Glücklicherweise hat uns der Evangelist in den Stand gesetzt, den Beweis für die Richtigkeit unserer Vermutung mit der wünschenswerten Strenge zu führen, indem er den Aus-

---

[1] Barnab. epist. 19, 11 (4, 10): *εἰς τέλος μισεῖν* = *τέλειον μῖσος μισεῖν*. Ps 138, 22. Amos 8, 9. Jdt 14, 13.

spruch des Herrn mitgeteilt hat, welcher ihn zur Wahl des Ausdrucks *ἀγαπᾶν εἰς τέλος* veranlaßt haben muß und der als die eigentliche Quelle betrachtet werden darf, woher das Wort *ἀγαπᾶν* (*ἀγάπη*) in der liturgischen Bedeutung der ältesten Zeit stammt. Der Ausspruch findet sich 15, 12: „Das ist mein (neues) Gebot, daß ihr euch einander liebet, wie ich euch geliebt habe" (Aor. = *ἠγάπησα*); Vers 13: „Eine größere Liebe (*μείζονα ἀγάπην*) hat niemand (zu seinen Freunden) als diese, daß er (nämlich) sein Leben (in den Tod) hingibt (*τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ*) für seine Freunde (*ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ*)." Zu ergänzen ist nach dem Zusammenhang nicht: wie ich jetzt tue bzw. tun werde, sondern: wie ich getan habe[1]. Also Jesus hatte, als er diese Worte sprach, den Jüngern seinen denkbar höchsten Liebesbeweis (*τὴν μεγίστην ἀγάπην*) gegeben, und zwar nicht etwa in der Fußwaschung (13, 2 ff), sondern dadurch, daß er sein Leben für sie in den Tod dahingab. Daß er dies aber getan haben muß bei der Einsetzung des eucharistischen Mahles, ergibt sich aus den Einsetzungsworten Lk 22, 19: Dies ist mein Leib, der für euch (jetzt und immerdar in den Tod) hingegeben wird (*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον;* vgl. 1 Kor 11, 24: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* [*κλώμενον*]); Lk 22, 20: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute, welcher (Kelch) für euch (jetzt und immerdar) ausgegossen wird (*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμεον*), sodann aus den Worten Pauli 1 Kor 11, 26: „So oft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket (= das eucharistische Opfermahl — vgl. 10, 18 ff;

[1] Viele Theologen machen sich freilich wenig Bedenken, so einen Aorist (oder Perfekt) einfach als Präsens oder gar als Futur zu nehmen, wie sich besonders bei Erklärung von Jo 4, 38 zeigt.

Hebr 13, 10 20; 10, 29; 12, 24 — feiert), verkündet ihr (eo ipso) den Tod des Herrn, bis er wiederkommt.“ Weiterhin ist zu beachten, daß die eben angeführten Worte Jesu Jo 15, 12 eine fast wörtliche Wiederholung sind von 13, 34: „Ein neues Gebot (*καινὴ ἐντολή*) gebe ich euch, daß ihr einander liebet, daß, wie ich euch geliebet habe (*ἠγάπησα*), auch ihr einander liebet.“ Das *ἠγάπησα* hier wird also gleichfalls auf die Einsetzung der heiligen Eucharistie zu beziehen sein. Dafür spricht noch besonders das Epitheton *καινή* zu *ἐντολή*; dasselbe ist ohne Zweifel gewählt mit Rücksicht auf den Ausdruck *καινὴ διαθήκη* in den angeführten Einsetzungsworten bei Lukas (vgl. 1 Kor 11, 25; Mt 26, 28), so daß die (soeben) im eucharistischen Opfer des Neuen Bundes antizipierte Selbsthingabe Jesu in den Tod bzw. die (mystische) Vergießung seines Blutes für die Seinigen die Norm und das Motiv der neutestamentlichen Bruderliebe bilden, diese somit gehen soll bis zur Selbsthingabe in den Tod für die Brüder. So kommentiert auch Johannes in seinem ersten Brief 3, 16 die hier vom Herrn vorgeschriebene Bruderliebe als ein *τιθέναι τὰς ψυχὰς ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν* nach dem Beispiel jener Liebe (*ἀγάπη*), die der Herr den Seinen erwiesen durch die Hingabe seines Lebens für sie. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die heilige Eucharistie vor den Worten 13, 34 bzw. 13, 33 eingesetzt sein muß, und zwar als ein wahres und wirkliches Opfer, worin der Herr, seinen Kreuzestod antizipierend, sein Leben für die Seinen in den Tod dahingegeben hat. Dieses eucharistische Opfer aber hat er selber 15, 13 als seine größte Liebestat (*ἀγάπη*) zunächst gegen die Jünger und die Einsetzung und Darbringung desselben für sie kurzweg als ein *ἀγαπᾶν αὐτούς* prädiziert; Johannes folgte nur seinem Vorgange,

wenn er dieselbe 13, 1 mit *ἀγαπᾶν τοὺς ἰδίους εἰς τέλος* (= *τὴν μεγίστην ἀγάπην*) bezeichnete. Wenn der Evangelist die Aussprüche des Herrn über die Liebe in sein Evangelium aufnahm, so tat er das nicht in erster Linie, um zu zeigen, welchen Wert der Herr auf die Bruderliebe gelegt habe, sondern er will beweisen, daß jener seine zu Kapharnaum gegebene Verheißung beim letzten Abendmahle erfüllt und sein Fleisch und Blut in der heiligen Eucharistie wirklich als Opferspeise und Opfertrank hingegeben habe.

Nun das Partizipium *ἀγαπήσας* in dem herrlichen Satz 13, 1. Man zieht dasselbe gewöhnlich zum Nachsatze wegen der Korrelation, worin es zu *ἠγάπησεν* stehen soll, und denkt dabei überhaupt an alle Liebesbeweise, die der Herr den Aposteln von Anfang an bis zu jenem Abend erzeigt hatte. Allein dagegen spricht einmal schon das Fehlen eines *ἀπ' ἀρχῆς, πάλαι* oder *ἀεί*, sodann der Zusatz *τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ* zu dem Objekt von *ἀγαπήσας*, denn das *ἐν τῷ κόσμῳ* steht in Korrelation mit *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* im Vorhergehenden. Durch jenen Zusatz wird daher das *ἀγαπήσας* deutlich als Abschiedsliebe des aus der Welt Scheidenden zu den in der Welt Seienden und Bleibenden charakterisiert und zugleich motiviert. Völlig entscheidend aber gegen die gangbare Beziehung des *ἀγαπήσας* ist die Bedeutung, welche der Ausdruck *τοὺς ἰδίους* hier hat. Unter der Voraussetzung, daß der Partizipialsatz zum Folgenden gehöre, konnte man versucht sein, *ἀγαπήσας* speziell auf die Fußwaschung zu beziehen, worauf der Evangelist übergeht, und die er eben deshalb in so ergreifender Weise geschildert haben könnte, um durch die Gegenüberstellung das (*εἰς τέλος*) *ἠγάπησεν*, d. h. die

von dem Herrn bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie bewiesene Liebe desto mehr ins Licht zu stellen, so daß etwa der Sinn wäre: Nachdem Jesus am Vorabend des hohen Osterfesttages beim Gedanken an die bevorstehende Trennung den in der Welt zurückbleibenden Aposteln in seiner Fußwaschung seine Liebe bewiesen hatte, gab er ihnen in dem darauffolgenden eucharistischen Opfermahl den denkbar höchsten Liebesbeweis. Indes so sehr diese Fassung auf den ersten Blick gefallen mag, so ist sie doch völlig zu verwerfen aus folgenden Gründen: 1. In der Fußwaschung mag immerhin auch ein Beweis von Liebe gegen die Jünger gefunden werden, insofern sie wie ein sacramentale ex opere operantium die vollkommene Reinigung der Seele (der Apostel) von Sündenmakeln zuwege brachte (13, 10); indes liegt diese Anschauung der evangelischen Darstellung doch eigentlich ferne; vielmehr wird die Fußwaschung hingestellt als ein Akt der Demut sowohl vom Herrn selbst als auch vom Evangelisten, indem er die Erzählung derselben einleitet mit *εἰδώς ... ὑπάγει* (= obgleich er sich seiner messianischen und göttlichen Würde bewußt ist); 2. muß der durch *ἀγαπήσας* bezeichnete Liebesbeweis, weil durch *ἐν τῷ κόσμῳ* motiviert, gleich dem Liebesbeweis *εἰς τέλος* (Eucharistie) ein solcher gewesen sein, welcher nach dem Scheiden des Herrn noch immer fortdauerte und den Seinen in der sie hassenden Welt (*κόσμος* vgl. 15, 18 ff; 20, 19 26) Ersatz für ihn bot; 3. das *ἀγαπήσας* hat dasselbe Objekt (*τοὺς ἰδίους*) wie *ἠγάπησεν*, erstreckt sich also auf dieselben Individuen wie dieses; nun hat aber der Herr wie im Kreuzesopfer, so in dem dasselbe antizipierenden und zu einer dauernden Stiftung machenden Opfer der heiligen Eucharistie nicht bloß für die Apostel (13, 34; 15, 12 f. Lk 22, 19 f:

ὑπὲρ ὑμῶν) sein Leben hingegeben bzw. sein Blut vergossen, sondern noch für viele andere (Mt 26, 28. Meßkanon: pro vobis et pro multis), und zwar für alle diejenigen, die ihm einstmals angehören sollten oder vielmehr ihm schon damals angehörten als seine Schafe (vgl. 10, 16: καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω), mochten sie auch noch so weit in der Welt zerstreut (διεσκορπισμένα 11, 52) oder noch gar nicht geboren sein. Diese alle, vom Evangelisten 11, 52 τέκνα θεοῦ genannt, hatte der Vater ihm im voraus zu eigen gegeben (17, 2 6) mit dem Auftrag, ihnen das ewige Leben zu verleihen, zunächst dadurch, daß er für sie sein Leben hinopfere (10, 11 15 17). Daß er aber für alle Gläubigen der ganzen Welt, oder wie es 13, 1 heißt, für die ἴδιοι an jenem Abend wirklich das eucharistische Liebesopfer dargebracht und eingesetzt hat, dafür bringt der Evangelist den Beweis in dem hohenpriesterlichen Gebet; denn dort (17, 22) läßt er den Herrn sagen, er habe die ihm vom Vater gegebene δόξα, d. h. seine σάρξ δεδοξασμένη (vgl. 6, 62 63) den Aposteln und allen gegeben, die durch das Wort der Apostel einst an ihn glauben würden, damit sie im Genuß desselben vollkommen miteinander wie mit ihm und dem Vater vereinigt seien (vgl. 17, 20 f). Diesen Umstand hob aber der Evangelist gleich anfangs (13, 1) durch die Anwendung des Ausdrucks τοὺς ἰδίους (statt τοὺς μαθητάς) hervor und mußte das tun, weil er auch in der Verheißungsrede (6, 33 51[b]) hervorgehoben war, nur daß hier von κόσμος überhaupt die Rede ist, eine Differenz, die sich wohl dadurch ausgleicht, daß man annimmt, Christus sei der Intention nach für alle Menschen gestorben und habe so für alle das ewige Leben erworben, in wirksamer Weise aber nur für die ihm vom Vater gegebenen ἴδιοι (vgl. 17, 7; Hebr 5, 9). Bezeichnet

nun *τοὺς ἰδίους* 13, 1 nicht die Apostel allein, sondern alle Gläubigen aller Zeiten, dann kann *ἀγαπήσας* (*τοὺς ἰδίους*) nicht auf die Fußwaschung gehen, da der Evangelist gewiß nicht sagen wollte, der Herr habe in den Aposteln allen Gläubigen die Füße gewaschen. Überhaupt wird *ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους* gar keinen andern, von (*εἰς τέλος*) *ἠγάπησεν αὐτοὺς* (sc. *τοὺς ἰδίους*) verschiedenen Liebesakt bezeichnen, sondern ebenfalls auf die Einsetzung des eucharistischen Liebesopfers gehen. Dann kann aber das Partizipium grammatisch nicht mit *ἠγάπησεν* verbunden, sondern muß zu dem Zwecksatz *ἵνα μεταβῇ* gezogen und diesem untergeordnet werden, wie es auch die Korrelation von *ἐκ τοῦ κόσμου* und *ἐν τῷ κόσμῳ* zu fordern scheint. Dabei gehört das (wohl absichtlich zwischengestellte) *εἰς τέλος* nicht bloß zu *ἠγάπησεν*, sondern zugleich zu *ἀγαπήσας*, ähnlich wie *ἐν τῷ ὀνόματί μου* 16, 23 nicht bloß zum Hauptsatze gehört, sondern dem Sinne nach wieder bei *αἰτήσητε* im Nebensatz zu ergänzen ist, wie aus V. 24 26 und 15, 16 erhellt. Bei dieser Fassung ergibt sich der Sinn: Am Vorabend des Hauptfesttages (15. Nisan) in der Passahoktav (*τοῦ πάσχα*), da Jesus wußte, daß gekommen sei seine Stunde, daß (*ἵνα*) er (in dieser Passahoktav durch Tod und Grab) aus dieser Welt zum Vater (im Himmel) hinübergehen sollte (*μεταβῇ*), nachdem er (zuvor) all den Seinigen in der Welt einen Akt seiner (unendlichen) Liebe erwiesen hätte (durch Darbringung und Einsetzung des eucharistischen Opfermahls), erwies er ihnen diesen Akt seiner unendlichen Liebe. Also die Stiftung des eucharistischen Liebesopfers, das will der Evangelist mit dem Zwischensatz sagen, sollte seinem am Osterfeste erfolgenden Eingehen in die *δόξα* des Vaters (20, 17 und dazu meinen Kommentar 532 ff) vorhergehen,

also noch in seinem irdischen Leben stattfinden; so sei es der Wille des die ὥρα bestimmenden Vaters gewesen (13, 30 ff). Er sollte aber damit warten bis zum Ablauf seines zwölfmonatlichen „Tages" (vgl. 8, 56; 11, 9 f), d. h. bis zum Vorabend (πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα) oder der Vornacht (νύξ 13, 30) seines Todestages, und zwar bis zu dem Moment (νῦν 13, 31), wo sein Kreuzestod unwiderruflich feststand und die Einleitung dazu vom Verräter schon getroffen wurde, somit sein doppeltes ὑψοῦσθαι (ans Kreuz und in den Himmel), welches im Abendmahlsopfer antizipiert werden sollte, in sicherer und naher Aussicht stand. Es wäre daher ein großer Irrtum, wollte man aus dem Bericht über die Einsetzung des Abendmahles (13, 1) vor der Fußwaschung und der Entfernung des Verräters schließen, als sei dieselbe der Fußwaschung vorangegangen, oder als habe Judas am eucharistischen Mahle teilgenommen. Johannes stellt die Tatsache der Einsetzung an die Spitze des Abschnittes, weil er sie für das Allerwichtigste hielt, was der Herr, in Erfüllung der großen Verheißung zu Kapharnaum, an jenem denkwürdigen Abend getan hatte. Alsdann geht er mit dem explikativen καί dazu über, die notwendigsten Beweise beizubringen und aus den (wie sonst immer in chronologischer Abfolge erzählten) Taten und Reden Jesu darzutun, daß Christus von jenem Abend an in der heiligen Eucharistie wirklich gegenwärtig ist, und zwar als der himmlisch Verklärte, also Lebendige und Lebengebende, und als solcher von allen Gläubigen der ganzen Welt genossen werde, wie er früher 6, 51 57 62 gesagt.

Der Evangelist beginnt mit der Fußwaschung, die gegen Schluß des rituellen Passahmahles (δεῖπνον) stattgefunden haben muß, und teilt die Äußerungen mit, die

der Herr während und nach der Fußwaschung getan. Unter diesen sind einige, welche geeignet waren, das göttliche Wissen desselben ins Licht zu stellen, so jene in Beziehung auf den augenblicklichen inneren Seelenzustand des Judas und der übrigen Apostel (V. 10), sowie jene in Beziehung auf ihr künftiges Verhalten gegen ihn und seine Vorschriften (V. 17 18 19 20). Allein diese für die Gottheit Jesu zeugenden Aussprüche sind es nicht allein, um derentwillen Johannes die Fußwaschung erzählt, vielmehr muß er diese auch um ihrer selbst und um ihrer Bedeutung für die heilige Eucharistie willen mitgeteilt haben. Das erhellt schon aus der auffallend umständlichen und wahrhaft ergreifenden Schilderung: Jesus, obgleich seiner messianischen und göttlichen Würde sich bewußt (V. 3), steht vom Passahmahl auf, legt sein Obergewand ab, nimmt ein Leintuch und bindet es sich selber wie eine Schürze um (V. 4); alsdann schüttet er Wasser in das bereitstehende Wasserbecken und beginnt seinen Jüngern die Füße zu waschen und mit dem Leintuch abzutrocknen, das er sich umgebunden hatte (V. 5). Was kann diese Selbsterniedrigung des Gottessohnes vor seinen Jüngern *μέχρι νίψεως τῶν ποδῶν* (vgl. Plutarch Pomp. 73; Ps 60, 10) zu bedeuten haben? Er selbst gibt die zweifache Deutung (V. 10 14), aber diese Deutung ist wenigstens in ihrem zweiten Teil (V. 14) absichtlich so dunkel gehalten, daß sie von Judas gar nicht, von den übrigen Jüngern erst *μετὰ ταῦτα* (V. 7), d. h. bei der nach der Entfernung des Judas erfolgten Einsetzung des eucharistischen Mahles einigermaßen verstanden werden konnte (V. 17^{b}). Wir sagen: einigermaßen; denn das volle Verständnis von V. 14 ist ihnen wohl erst später aufgegangen, als der Herr das Bußsakrament eingesetzt (20, 23)

und den Heiligen Geist gesandt hatte, der sie alles Nichtverstandene verstehen lehren (διδάξαι) sollte (14, 26). Wie aus V. 10 hervorgeht, hatte die tiefe Selbsterniedrigung des Herrn in der Fußwaschung zunächst ihre Bedeutung für die Gegenwart. Sie sollte als ein sacramentale ex opere operantium in den Jüngern die Gefühle ihrer Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit, der Reue und Bußgesinnung wecken und dadurch an ihrer Seele das bewirken, was die Abwaschung der Füße bei denen bewirkt, die kurz vorher, wie die Jünger damals vor dem Passahessen, ein Bad (λουτρόν) genommen haben: die vollkommene Reinigung von allen, auch den kleinsten Sünden, die sich bei den Jüngern nach ihrem Taufbade angesetzt hatten. Aber wozu bedurfte es denn gerade jetzt einer so vollkommenen Seelenreinigung? Das sagt eben die vom Herrn selbst vorgenommene Fußwaschung: es sollte ein neues Mahl folgen, und zwar ein das Passahmahl an Heiligkeit weit übertreffendes Mahl, worin die Jünger nicht leiblich —, das war eben beim Passahmahl geschehen —, sondern der Seele nach gespeist werden, mit andern Worten, das allerheiligste Fleisch und Blut des verklärten Gottmenschen genießen sollten (V. 8[b]). Jetzt verstehen wir, warum der Evangelist die Fußwaschung in so ergreifender Weise geschildert hat: er wollte seinen Lesern den Schluß insinuieren: wenn der Sohn Gottes sich einer so unbegreiflich tiefen Erniedrigung unterzog, um die Jünger würdig auf das eucharistische Mahl vorzubereiten, dann mußte er selbst unter der dargereichten Brotes- und Weinesgestalt mit seinem allerheiligsten Fleisch und Blut wirklich gegenwärtig sein, wie er es früher verheißen hatte und jetzt versicherte („Esset, das ist mein Leib; trinket, das ist der Kelch meines

Blutes"), mochten die Sinne auch noch so stark dagegen protestieren und der grübelnde Verstand auch noch so sehr zur bildlichen Auffassung der Worte Jesu hinneigen. Die Fußwaschung allein beweist schon, daß er seine Worte buchstäblich genommen haben wollte. Aber die Fußwaschung hatte ihre Bedeutung auch für die Zukunft, wie der Herr V. 13 ff ausdrücklich erklärte, freilich in Wendungen, die den Jüngern unverständlich bleiben mußten, solange sie die absichtlich verschwiegene Beziehung derselben auf das eucharistische Mahl nicht kannten. Erst als der Herr dieses eingesetzt und die Jünger beauftragt hatte, dasselbe immerfort zu erneuern (Lk 22, 19. 1 Kor 11, 24 ff), werden sie eingesehen haben, daß der Herr sagen wollte: Wenn ich euch die Füße gewaschen habe, um eure Seelen vollkommen rein zu machen und so euch würdig auf das bevorstehende eucharistische Mahl vorzubereiten, so müßt auch ihr euch in Zukunft wechselseitig die Füße waschen (*ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας*) und so eure (eigene) Seele möglichst von Sünden reinigen, so oft ihr euch anschickt, jenes heilige Mahl unter euch zu erneuern. Aber sollte denn dieses *νίπτειν τοὺς πόδας* nicht etwa buchstäblich zu nehmen sein? Ohne Zweifel haben es die Jünger damals so genommen, später aber müssen sie darüber eines Besseren belehrt worden sein; denn es ist nichts davon bekannt, daß sie die wechselseitige Fußwaschung behufs Vorbereitung auf das eucharistische Mahl selbst geübt und unter den Gläubigen eingeführt haben. Statt dessen haben sie einen andern Akt eingeführt, der ungleich demütigender ist als die Fußwaschung und der unmittelbar mit Sünde und Sündentilgung zusammenhängt: das spezielle Sündenbekenntnis oder die Beicht (*ἐξομολόγησις*) vor dem Priester allein oder vor

dem Priester und der Gemeinde behufs Erlangung der Sündenvergebung (vgl. 1 Jo 1, 9; Jak 5, 16; Barnab. epist. 19, 12; 1 Klemens 51, 3; 57, 1; Iren. adv. haer. 1, 16, 13; Cyprian de laps. 20; de doctr. apost. c. 14). Diese *ἐξομολόγησις* ist es denn auch ohne Zweifel, welche der Herr V. 14 im Auge hat und die er später bei der Einsetzung des Bußsakramentes 20, 23 jenen Gläubigen zur Pflicht machte, die von den Aposteln Sündenvergebung (behufs Teilnahme am eucharistischen Opfermahle) erlangen wollten, wie sich das aus dem Tenor der Einsetzungsworte ergibt sowie aus dem Anfangskapitel des Begleitschreibens, das ganz unter dem Eindruck des (ursprünglichen) Schlußkapitels (20) des Evangeliums und mit deutlicher Bezugnahme darauf niedergeschrieben ist, an der Stelle aber, wo von dem offenen Sündenbekenntnis die Rede ist (V. 8 ff), auch zugleich auf den vorliegenden Abschnitt hinweist. Der Herr selbst konnte selbstverständlich als der absolut Sündlose kein Sündenbekenntnis vor den Jüngern ablegen und dies als Beispiel (*ὑπόδειγμα*, V. 15) der Nachahmung aufstellen. Statt dessen wählte er für seine Zwecke ein Mittel, wie es nur die göttliche Weisheit ersinnen konnte, insofern die von Johannes geschilderte Fußwaschung einerseits auf ein bevorstehendes Mahl, und zwar ein hochheiliges Mahl, hindeutete, anderseits ein Akt der Demut war, der wie kein anderes Sakramentale auf die Herzen der Jünger wirken und an ihrer Seele bewirken mußte und (von Judas abgesehen) tatsächlich bewirkte, was die Abwaschung der Füße symbolisierte, zugleich aber auch das treffendste Sinnbild war von jenem Akte, wo der eine in Demut vor dem andern hinkniet, um ihm seine begangenen Sünden offen und rückhaltlos zu bekennen behufs Erlangung der Lossprechung

und dadurch sich (selbst) auf das nämliche hochheilige Mahl vorzubereiten, worin Christus genossen wird. Nur bei dieser Auffassung erklärt es sich, warum Johannes die Aussprüche Jesu V. 12 ff wörtlich mitteilte. Sie dienten ihm zum Beweise, daß der Gottmensch selber wie damals so auch in der Folgezeit unter den eucharistischen Gestalten wirklich gegenwärtig sei, um der Welt das Leben zu geben, gewiß eines der stärksten Argumente für den Satz 20, 31, welchen er beweisen wollte. Hätte er dagegen in jenen Aussprüchen nichts anderes gesehen als eine allgemeine Ermahnung zur demütigen Unterordnung untereinander, er würde keine Silbe davon niedergeschrieben haben, da eine solche Ermahnung für die Gottheit Jesu und seine Bestimmung, das Leben der Welt zu sein, nichts beweist.

Eine besondere Beachtung verdient nun noch das Wort Jesu an Petrus V. 8: „Wenn ich dich nicht gewaschen haben werde, hast du (ἔχεις statt ἕξεις) keinen Anteil mit mir.“ Offenbar droht er damit, den Petrus eventuell von dem unmittelbar bevorstehenden eucharistischen Mahl auszuschließen. Aber er erklärt ihn doch rein von schweren Sünden (V. 10); sollten denn etwa geringe Sünden (vgl. 1 Jo 5, 16) ihn der Teilnahme an jenem Mahle „unwürdig“ (*ἀνάξιος*) machen in dem Sinn, in welchem Paulus 1 Kor 11, 27 29 dieses Wort gebraucht? Das kann unmöglich die Meinung des Herrn gewesen sein, da er hier zugleich die Norm für die Zukunft aufstellen wollte (V. 14 f). Auf das richtige Verständnis führt uns der Schluß des ersten Kapitels des Begleitschreibens. Dort will Johannes aneifern zur offenen Ablegung der Beichte oder des speziellen Sündenbekenntnisses (*ὁμολογεῖν τὰς ἁμαρτίας*) vor den Vorstehern der Kirche und der Gemeindeversammlung behufs

Vergebung der Sünden und Teilnahme (*κοινωνία*) an dem sacramentum unitatis (vgl. V. 7 mit V. 3 und Jo 17, 21 ff). Wer sich (aus Scham) dem speziellen Sündenbekenntnis zu entziehen suche, sagt er, unter dem Vorgeben, er habe keine Sünden begangen, der mache Gott zum Lügner, und sein Wort sei nicht in ihm. Wenn nun die letzten Worte auch 5, 10, freilich in anderer Verbindung, vorkommen und dort auf eine Stelle im Evangelium (5, 38) zurückweisen, so wird hier ebenfalls eine Zurückweisung auf eine Evangelienstelle angenommen werden müssen, und diese kann wohl keine andere sein als die vorliegende. Nachdem nämlich der Herr allen andern Jüngern in aufsteigender Reihenfolge die Füße gewaschen, kommt er zuletzt (vgl. 10[b]) zu Petrus, dem ersten von ihnen, um an ihm dasselbe zu tun. Damit gibt er zu verstehen, daß auch Petrus nicht völlig sündenfrei sei, sondern der Reinigung bedürfe; zugleich setzte er richtig (vgl. V. 9) voraus, daß Petrus bereit sei, selbst das Allerpeinlichste über sich ergehen zu lassen, um im Zustand vollkommener Reinheit am eucharistischen Mahle teilnehmen zu können. Wenn nun dieser trotz der Bemerkung Jesu V. 7 erklärt, er werde sich nie und nimmer die Füße vom Herrn waschen lassen, so sagt er damit, freilich ohne es zu wissen, daß er keine Sünden auf sich habe und keiner Reinigung bedürfe, erklärt also faktisch Jesus, den Sohn Gottes, und damit Gott selbst für einen Lügner. Diesen dem Petrus noch verborgenen Sinn seiner Worte faßte der Herr ins Auge und mit Rücksicht darauf konnte und mußte er ihm sagen: Wenn ich dich nicht waschen soll, wirst du auch keinen Teil mit (*μετά*) mir haben (vgl. Mk 8, 32 f). Wie man sieht, verschweigt Jesus absichtlich, woran (vgl. Offb 20, 6; Dn 4, 12; Ign.

ad Polyc. 6, 1) Petrus keinen Teil (*μέρος*) mit ihm haben soll. Wollen wir den Gedanken vollständig ausdrücken, so dürfen wir nicht einfach ergänzen: an dem eucharistischen Mahle. Vielmehr dachte er hier an etwas, was er gleich im Moment der Konsekration vom Vater erhalten sollte, und woran er dann die Jünger in der heiligen Kommunion wollte teilnehmen lassen, nämlich die himmlische *δόξα*, die der Vater ihm zur Verklärung seiner menschlichen Natur in der heiligen Eucharistie per anticipationem verleihen wollte. Hatte er nämlich in seiner Verheißungsrede (6, 57 62 63) ausdrücklich erklärt und nachdrücklich betont, daß er sein Fleisch, wenn gleich als ein getötetes, so doch nicht tot, sondern lebendig und in himmlischer Verklärung, also als *σὰρξ πνευματική* oder *δεδοξασμένη* (*σῶμα τῆς δόξης*, Phil 3, 21) zur Speise geben werde, so muß das auch auf das eucharistische Abendmahl bezogen werden, welches jetzt unabänderlich für alle kommenden Zeiten bis zur Parusie eingesetzt wurde. Bestätigt wird dies durch einen Ausspruch Jesu, welchen der Evangelist zu diesem Zwecke beibringt. Im hohepriesterlichen Gebet läßt er den Herrn (17, 22 f) sagen: „Und ich habe die *δόξα*, welche du mir sc. behufs Verklärung meines Fleisches (in der heiligen Eucharistie) gegeben hast, ihnen (den Aposteln und allen künftigen Gläubigen) gegeben (durch die dauernde Einsetzung der heiligen Eucharistie, vgl. Lk 22, 19), damit sie (in mir) eins seien, wie wir eins sind (6, 56 57; 14, 18 20. 1 Kor 10, 17. Ign. ad Phil. 4), ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen eins seien (vgl. doctr. apost. c. 10), auf daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast (durch Verleihung der *δόξα*; vgl. 15, 9 ff).

Die Fußwaschung war vollzogen, das hochheilige Mahl, auf welches jene vorbereiten sollte, hätte nun gleich beginnen können; aber erst mußte Judas Iskariot hinausgeschafft werden, und zwar, nachdem er das, was bis dahin erst ein Gedanke gewesen war (13, 2), zum Beschluß erhoben. Sehen wir, was der Evangelist darüber berichtet, und bewundern wir auch hier die göttliche Weisheit des Herrn. Nachdem er als der Herzenskundige konstatiert hat, daß die Fußwaschung nicht bei allen die beabsichtigte Wirkung gehabt, und weiter, daß einer von ihnen in (naher oder ferner) Zukunft ihn den Todfeinden überliefern werde, fordert er den Judas schließlich direkt auf, den Saal zu verlassen, tut dies aber in einer Weise, daß die übrigen Jünger darin gar nichts Auffallendes finden konnten, nämlich durch Überreichung des sog. Bissens (*τὸ ψωμίον*, 13, 27 und 30, der rituelle Abschiedsbissen), wodurch er ihm zu verstehen gab, daß er ihn nicht mehr in seiner Nähe dulden wolle. Darüber erbost sprach Judas bei sich das entscheidende Wort: „Jetzt tue ich es." Um ihn aber zur sofortigen Ausführung dieses Entschlusses zu drängen und zugleich seiner sofortigen Verabschiedung alles Auffallende zu benehmen, sagte Jesus zu ihm: „Was du tust (= zu tun vorhast), das tue sofort (*τάχιον*)." Da nun Judas sich entfernt hat, ruft der Herr triumphierend aus: „Jetzt (eben) ist der Menschensohn verherrlicht worden und Gott in ihm; wenn aber Gott (jetzt schon) in ihm verherrlicht ist, wird auch Gott (seinerseits) ihn in sich verherrlichen (verklären), und zwar wird er ihn (jetzt) auf der Stelle verherrlichen." Wegen des Aor. *ἐδοξάσθη* beziehen wir das *νῦν* (jetzt eben) auf den vom Evangelisten durch *τότε* V. 27 scharf fixierten Moment, wo der Herr durch sein entschlossenes Vorgehen

die definitive Selbstentscheidung des Judas für den Verrat herbeiführte. Von dieser Entscheidung war dann alles Folgende bis zum Kreuzestod die notwendige Konsequenz, und da der Herr den Verräter auch noch zur sofortigen Ausführung seines Entschlusses angespornt hatte, so durfte er seine Hingabe in den blutigen Kreuzestod und seine dadurch bedingte Verherrlichung auf Erden unter allen Völkern (vgl. 12, 23—33), die zugleich eine Verherrlichung seines Vaters war (vgl. 12, 27; 14, 13; 17, 1 ff), als bereits wirklich erfolgt betrachten, wie sie denn auch von seinem Vater so betrachtet wurde, insofern dieser schon jetzt und gleichsam als Lohn dafür ihn in sich selbst (*ἐν αὐτῷ*) verherrlichen oder verklären, d. h. als Gott (*θεός*) seine eigene himmlisch-göttliche *δόξα* ihm als Menschensohn (*υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) behufs Verklärung seiner menschlichen Natur per anticipationem bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie verleihen wollte (vgl. V. 8; 17, 22). Sehr beachtenswert ist *καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν* V. 32, woraus zu schließen ist, daß die Einsetzung der heiligen Eucharistie unmittelbar nach diesen Worten erfolgte und der Bericht derselben zwischen V. 32 und 33 einzuschalten ist. Der Evangelist unterläßt die Darstellung darüber, weil die Einsetzungsworte den Lesern zu bekannt waren, als daß es noch einer wörtlichen Anführung bedurft hätte. Daß er hier des Faktums der Einsetzung nicht mit ein paar Worten Erwähnung tat, erklärt sich weniger aus der Arkandisziplin —, daß er diese zu handhaben vom Herrn gelernt, beweist schon 13, 1 —, als aus seinen schriftstellerischen Eigentümlichkeiten. Ohne Zweifel hatte er die Aussprüche des Herrn bezüglich der Eucharistie in seinen langjährigen mündlichen Vorträgen so oft erläutert, daß er es für überflüssig hielt, seine Leser noch auf etwas

aufmerksam zu machen, was in den Worten *καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν* schon klar genug angedeutet war. Für die Unterbrechung der Rede durch die Einsetzung der heiligen Eucharistie spricht besonders die Fortsetzung derselben. Schon die Anrede durch *τεκνία* deutet an, daß Jesus von neuem zu sprechen anhebt; zudem entspricht der Zärtlichkeitsausdruck „Kindlein“ sowie die große Weichheit und Innigkeit des Tones, die von nun an in den Reden herrscht (bis Kap. 17), ganz der Stimmung, in welcher der Herr sich jetzt befinden mußte, nachdem er den Jüngern seine denkbar größte Liebe, die *ἀγάπη εἰς τέλος*, erwiesen hatte durch Darbringung und Einsetzung des neutestamentlichen Opfers. Nach dieser Stiftung, so gibt er ihnen, allerdings in verblümter Rede, zu verstehen, werde er nicht mehr lange bei ihnen verweilen; vielmehr sei jetzt die Zeit gekommen, wo er (durch Tod und Grab) aus dieser Welt zum Vater hinübergehen sollte. Ihnen aber gab er das Gebot des Neuen Bundes, sich gegenseitig zu lieben bis zur Hingabe des Lebens, nach dem Vorbild, das er ihnen soeben in dem Opfer des Neuen Bundes gegeben habe durch Hingabe des Lebens für sie. Die Worte Jesu 13, 33 34 haben dem Evangelisten vorzugsweise vorgeschwebt, als er den Einleitungsvers (13, 1) zu diesem Abschnitt niederschrieb.

Blickt man auf den johanneischen Einsetzungsbericht zurück, so wird man gestehen müssen, daß er den der Synoptiker nicht bloß bestätigt, sondern zugleich bedeutend vervollständigt und uns viel tiefere Blicke tun läßt in das Wesen der heiligen Eucharistie. Außer der wirklichen Gegenwart Christi sind es vor allem zwei Momente, die in den Stiftungsreden des Herrn bei Johannes als zu ihrem Wesen gehörig bezeichnet werden. Zunächst wurde sie eingesetzt als

ein wahres und eigentliches Opfer, insofern der Herr darin seinen Kreuzestod antizipierend sein Leben (τὴν ψυχήν) für alle die Seinen in der Welt in den Tod dahingab (ἔθηκεν). Indes wenn so auch das eucharistische Opfer dem Wesen nach mit dem Kreuzesopfer eins war und ist, so muß doch die Weise, zu opfern, in beiden verschieden gewesen sein; jedenfalls fand im Abendmahlsopfer die unter den getrennten Gestalten vorgestellte gewaltsame Trennung von Fleisch und Blut in Wirklichkeit nicht statt; denn als zweites wesentliches Moment derselben wird hervorgehoben, daß der Herr darin seine Himmelfahrt antizipierend in seiner göttlichen δόξα, d. h. mit seinem himmlisch verklärten Leibe nicht tot, sondern lebendig gegenwärtig war[1]. Hier möge man nicht vergessen, daß es sich um ein Geheimnis handelt; dasselbe scharf in Begriffe fassen hieße es in ein Nichtgeheimnis verwandeln wollen. Dieses wunderbare Liebesgeheimnis sollte auch nach Johannes nicht auf die einmalige Feier an jenem Abend beschränkt bleiben, sondern eine bleibende Stiftung sein und fort und fort erneuert werden unter Teilnahme und zum Besten aller derer, die an das Geheimnis glauben würden, bis zur Parusie (Jo 13, 1 u. 1 Kor 11, 26). Da aber dieses Geheimnis ein so hochheiliges ist, so bedarf es zur Teilnahme daran in der heiligen Kommunion einer vorgängigen sorgfältigen Reinigung der Seele, und zwar bei schweren Sünden (wie das kirchliche Lehramt das Gebot des Herrn interpretiert hat) durch demütiges Sündenbekenntnis vor solchen, welche die göttliche Gewalt haben, von Sünden loszusprechen. Dem Evangelisten aber müssen wir

---

[1] Conc. Trident. sess. 13, c. 3.

das Zeugnis geben, daß er die Aufgabe, die er sich gestellt, vollkommen gelöst hat. Er hat den Lesern, die er im Auge hatte, den stringenten Beweis geliefert, daß der Herr das wirklich erfüllt hat, was er in der Rede zu Kapharnaum verheißen hatte, und was der Evangelist kurz zusammengefaßt hat in die Worte 3, 14 f.

Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Mitteilung des Heiligen Geistes (Sakrament der confirmatio). Eine derartige These scheint sehr gewagt angesichts der bekannten Tatsache, daß die Evangelisten überhaupt über die Ausgießung des Heiligen Geistes keinen Bericht enthalten, da das Pfingstereignis nicht mehr in den von ihnen gezogenen Rahmen fiel; Auferstehung und Himmelfahrt bilden den Schluß. Nur Lukas hat uns in seinem zweiten Werke ein ausführliches Referat über den wunderbaren Vorgang des Pfingstfestes 783 geliefert. Von Johannes hätte man an sich wohl eine Überschreitung der bezeichneten Grenze erwarten können, da ihn augenscheinlich die Prophetie des Herrn von der Sendung des Heiligen Geistes angelegentlich beschäftigte. Warum tat er der Erfüllung jener Verheißung keine Erwähnung? Den Nachweis, daß diese Erfüllung eingetreten sei, konnte er sich sparen; denn es ist von vornherein gewiß und wird außerdem im ersten Brief des Johannes (2, 20 27; 3, 24; 4, 1 ff 13) klar genug angedeutet, daß der Heilige Geist in den kleinasiatischen Christengemeinden sich ebenso wunderbar nach außen manifestierte wie z. B. in der Kirche zu Korinth nach dem Zeugnis des Paulus (1 Kor 12 u. 14; vgl. Apg 2, 1 ff; 8, 17; 10, 44; 19, 6) und somit ein Zweifel an dem Gekommensein des Heiligen Geistes gar nicht auftauchen konnte. Daß indes die bezüglichen Weissagungen des Herrn (Lk 24, 49. Apg 1, 4 5) von der

Sendung und Ausgießung des Heiligen Geistes den Evangelisten gar sehr interessierten, erkennt man am deutlichsten daraus, daß er die Sprache immer wieder darauf bringt, und darum kann sein Zeugnis darüber unter Berücksichtigung des bezeichneten Umstandes (die *χαρίσματα* bekundeten die Wirksamkeit des Heiligen Geistes) immerhin als ein vollgültiges angesehen werden. Er registriert aber die Prophetie des Herrn 7, 38; 14, 16 ff 26; 15, 26; 16, 7 ff. Indes darf man nicht 1, 17 vergessen: *ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο* (vgl. Kommentar 38 ff), ebenso nicht 4, 10 14. Der Heiland stellt in seinem Gespräch mit der Samariterin eine *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* in Aussicht, die er zu verleihen habe, und bezeichnet dieselbe als *ὕδωρ ζῶν*. Darunter ist nicht etwa die Taufgnade zu verstehen, sondern die Gabe des Heiligen Geistes, welche als Komplement der Taufgnade in der messianischen Zeit den Angehörigen des Reiches zu teil werden soll. Die Väter der Kirche beachteten den Ausdruck wohl und legten *ὕδωρ ζῶν* durchweg auf den Heiligen Geist mit seinen Charismen aus. So gleich Irenäus, der adv. haeres. 3, 17, 2 schreibt: „Wie das trockene Erdreich, wenn es keine Feuchtigkeit empfängt, nicht Frucht trägt, so konnten auch wir als ein zuvor dürres Holz niemals das Leben als Frucht bringen ohne den Gnadenregen von oben — Anspielung auf Ps 67, 8 ff —; unser Herr erbarmte sich jener sündigen Samariterin und verhieß ihr lebendiges Wasser, damit sie ferner nicht dürste und sich nicht mehr plage um das Naß mühseligen Wassers, als in sich habend den Trank, der ins ewige Leben quillt. Und diese Gnade, die er vom Vater empfing, schenkte der Herr auch denen, die an ihm teil haben, da er in alle Welt sandte den Heiligen Geist." Ignatius spricht (ad Rom 7) von einem *ὕδωρ ζῶν*, das

in ihm rede und spreche: *δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα.* Er meint gleichfalls den Heiligen Geist. Man vergleiche noch Cyrill catech. 16, 11. Conc. Constant. führt (can. 7) als formula confirmationis antiquitus tradita an: *σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου.* Wie richtig diese Auffassung ist, erhellt aus Jo 4, 14 vgl. mit 7, 37 ff; 14, 16; 1 Jo 3, 24; 4, 13; Apg 2, 38: *καὶ* sc. *βαπτισθέντες λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος;* 8, 20; 10, 45; 11, 17; 15, 8. Ihr steht nicht entgegen der Aor. *ἔδωκεν* Jo 4, 10; derselbe steht auch in Bedingungssätzen häufig zeitlos, bloß den Eintritt der Handlung bezeichnend (Krüger 54, 10, 5), z. B. Jo 14, 28 (*ἐχάρητε ἄν*). An unserer Stelle mußte der Gebrauch des Aor. um so näher liegen, als der Aor. *ᾔτησας* unmittelbar vorherging = du würdest gebeten haben, und er würde dir (früher oder später) geben. An der Stelle Jo 7, 37 ff liegt an sich keinerlei Undeutlichkeit vor. Der Heiland nahm die an Laubhütten übliche Wasserprozession von der Siloequelle zum Tempel und an den Altar unter Absingung des Hallel und unter Schwingung des Palmzweiges bei den Worten „Hosanna, der da kommt im Namen des Herrn" zum Anlaß, die Reichung eines Wassers höherer Art durch ihn zu verheißen. Jenes aus der Quelle Siloe bzw. aus dem damit verbundenen Schöpfteich Asuja des Königs Ezechias geschöpfte Trinkwasser, welches an das einst in der Wüste von Moses aus dem Felsen geschlagene Trinkwasser zurückerinnerte, versinnbildete den Juden in den Tagen Jesu den Heiligen Geist, der zur Zeit des Messias in reichlicher Weise ausgegossen werden sollte (Is 32, 14 f); sie erblickten in der mosaischen Wasserspende ein typisch-messianisches Wunder. Daran anknüpfend kündigt sich der Herr als Spender eines wunderbaren Wassers, d. h.,

wie der Evangelist (7, 39) erläuternd sagt, als Spender des Heiligen Geistes an, und zwar tut er das unter Berufung auf Ps 78, 15 f (vgl. 105, 41): „Wer an mich glaubt, dem werde ich in Strömen", wie die Schrift sagt, „das lebendige Wasser zu trinken geben, so daß er davon überfließen", d. h. ganz mit dem Heiligen Geist und seinen Charismen erfüllt werden soll (vgl. V. 39; Apg 2, 4: *ἐπλήσθησαν*, u. dazu Offb 22, 1 u. 17: *ποταμὸς ὕδατος ζωῆς* u. *ὕδωρ ζωῆς δωρεάν*). Die Richtigkeit dieser Auslegung erhellt aus der Äußerung der Zuhörer 7, 40: „Dieser ist wahrhaftig der Prophet" (*ὁ προφήτης*). So hat ja die Volksmenge auch nach dem Speisungswunder gerufen (6, 14); gemeint aber war der von Moses verheißene und ihm ähnliche Prophet. Hier 7, 37 ff wie 4, 10 14 bezeichnet sich der Herr selber als Spender des Heiligen Geistes, genau wie 15, 26 und 16, 7. Anderseits erscheint der Heilige Geist als *δωρεά* des Vaters, wie der Heiland 14, 16 und 14, 26 den Vater als den Spender desselben bezeichnet. Da denkt man unwillkürlich an Kap. 6, wo einerseits der Vater als Geber des Himmelsbrotes prädiziert wird (6, 32 ff), anderseits Jesus selbst sich als den Geber desselben erklärt (6, 51[b]). Man stelle nur die drei ersten Sprüche unmittelbar nebeneinander: Jesus wird bitten, der Vater wird geben (14, 16); der Vater wird in Jesu Namen senden (14, 26), d. h. in Verbindung mit dem Sohn auf Grund der messianischen Verdienste; Jesus wird den vom Vater ausgehenden Heiligen Geist senden (15, 26), dann wird man leicht erkennen, daß sie ineinander über- und aufgehen und gleichbedeutend werden. Was aber den letzten Ausspruch anlangt (16, 7): Jesus wird senden, so konnte der Evangelist von den Lesern und Hörern erwarten, daß sie ihn unter Berücksichtigung der

ersten drei auslegen. Indes möge 15, 26 wegen der ausgezeichneten Wichtigkeit und der eigentümlichen Beziehung zu 1 Jo 5, 6 noch besonders besprochen werden. An der viel erörterten Briefstelle führt der Evangelist neben dem Wasserzeugnis des Vaters und dem Blutzeugnis des Sohnes als drittes unmittelbar göttliches Zeugnis für die Gottessohnschaft Jesu das Zeugnis des Heiligen Geistes an. Er setzt hier die faktische Sendung des letzteren sowie dessen wunderbares Walten und Wirken in den Geistesgaben der Glossolalie, Prophetie ꝛc. in den christlichen Gemeinden voraus. Er scheint aber hier speziell den Ausspruch Jesu Jo 15, 26—27 im Auge gehabt zu haben: „Wenn gekommen sein wird der Paraklet, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit (*τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*), der vom Vater ausgeht, jener wird zeugen von mir (*ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ*); aber auch ihr werdet zeugen von mir, da ihr von Anfang an bei mir seid.“ Man beachte hier den Zusammenhang: Wenn ich nicht mit den charakteristischen Kennzeichen (Wundern) des Sohnes Gottes aufgetreten wäre (*ἦλθον*) und ihre Bedeutung für die Gottessohnschaft (in der Bethesdarede, Kap. 5) auseinandergesetzt hätte, so würden die jüdischen Hierarchen, die Repräsentanten des ungläubigen *κόσμος* (V. 18 21), wegen ihrer Unkenntnis meines Vaters (V. 21) und folglich meiner Gottessohnschaft entschuldbar sein; wenn ich die Wunderwerke nicht unter ihnen (in Jerusalem) getan hätte, dann hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie sowohl gesehen als auch gehaßt sowohl mich als meinen Vater. Indem er dann den Haß, womit ihn die Hierarchen verfolgten, als in dem messianischen Leidenspsalm (25) geweissagt darstellte (vgl. Jo 2, 17; 19, 28), gab er zu verstehen, daß er dabei

vorzugsweise an seinen schon in Vorbereitung begriffenen blutigen Kreuzestod dachte und darin ein weiteres Zeugnis, das prophetisch vorausgesagte Blutzeugnis, für seine Gottessohnschaft aufstellen wollte[1]. Aber mit diesem Wasser- (Wunder-) und Blutzeugnis sollte die Reihe der Zeugnisse nicht geschlossen sein; denn jetzt (15, 26) versprach er, als *σύνθρονος* des Vaters den Jüngern den vom Vater d. h. vom Thron desselben (vgl. Offb 22, 1 17) ausgehenden Heiligen Geist zu senden, damit er als Geist der Wahrheit ein wahrheitsgemäßes und die Hierarchen der Sünde des Unglaubens überführendes Zeugnis für ihn ablege. Dabei ist nicht an ein inneres Zeugnis im Geiste der Gläubigen, sondern an das äußere Charismenzeugnis der Glossolalie, Prophetie, Krankenheilung zu denken, womit der Heilige Geist die Predigt der Apostel als der Augenzeugen des Wasser- und Blutzeugnisses begleiten werde. In dem ersten Briefe (5, 6) können wir in *ὁ ἐλθών* den Anklang an *ἦλθον* (15, 22) nicht mißkennen (dem Sinne nach = *ὁ μαρτυρηθείς*), und in Erinnerung an die dort berichtete Aussprache Jesu schrieb Johannes seine Worte von dem dreifachen Zeugnis nieder und drückte den Gedanken aus: Wie die drei göttlichen Personen (der Sohn und der Heilige Geist werden ja als *σύνθρονοι* des Vaters und somit als göttliche Personen charakterisiert) eins sind in ihrem Wesen, so sind sie auch eins in ihren Zeugnissen, so verschieden auch deren Form ist (christliche Lehre von der Trinität).

Wenngleich der vierte Evangelist die Sendung des Heiligen Geistes als historisches Ereignis nicht ausdrücklich

---

[1] Vgl. 13, 18 19; Quartalschrift 1902, 519.

berichtet, so berührt er doch dasselbe deutlich genug Jo 1, 14 17 und 7, 39, ebenso das Walten desselben in der christlichen Gemeinde in den Geistesgaben; er konnte dieses Verfahren um so eher einhalten, weil er die darauf bezüglichen Weissagungen Jesu sehr genau und einläßlich mitgeteilt hat, und so ist sein Zeugnis auch nach dieser Richtung ein vollgültiges.

Anleitung zum Gebrauch der auf die Eucharistie bezüglichen Texte in der Predigt.

1. **Jo 6, 1—15** (Dom. IV in Quadrag.).

1. Darnach ging Jesus weg, jenseits des Galiläischen Sees, des Sees von Tiberias. 2. Es folgte ihm aber viel Volk nach, weil sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken tat. 3. Es ging aber Jesus auf den Berg und setzte sich dort mit seinen Jüngern. 4. Es war aber nahe das Hauptfest der Juden. 5. Als nun Jesus seine Augen erhob und sah, daß viel Volk zu ihm im Kommen begriffen sei, sprach er zu Philippus: Woher sollen wir Brote kaufen, daß diese da zu essen bekommen? 6. Dies sagte er aber, ihn auf die Probe zu stellen; denn er selbst wußte, was er tun sollte. 7. Es antwortete ihm Philippus: Für 200 Denare Brot reicht für sie nicht hin, daß ein jeder ein wenig empfange. 8. Es spricht zu ihm einer von seinen Jüngern, Andreas, der Bruder des Simon Petrus: 9. Es ist ein Knabe hier, der fünf Gerstenbrote und zwei Fische hat; aber was ist das für so viele? 10. Es sagte Jesus: Machet, daß die Leute sich niederlegen. Es war aber viel Gras an dem Orte. Da lagerten sich die Männer, etwa 5000 an der Zahl. 11. Es nahm nun Jesus die Brote und nachdem er das Dankgebet gesprochen, verteilte er sie an die Daliegenden, in gleicher Weise auch von den Fischen,

soviel sie wollten. 12. Als sie aber satt geworden, spricht er zu seinen Jüngern: Sammelt die übriggebliebenen Brocken, damit nichts verloren gehe. 13. Da sammelten sie und füllten zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbroten, welche denen, die gegessen hatten, übrig geblieben waren. 14. Die Leute nun, da sie das Zeichen sahen, das er getan, sprachen: Dieser ist in Wahrheit der Prophet, der in die Welt kommen soll. 15. Da nun Jesus erkannte, daß sie kommen und ihn (nach Jerusalem) entführen wollten, um ihn zum König zu machen, zog er sich wieder auf den Berg zurück, er allein.

„Die Leute nun, da sie das Zeichen sahen, das er getan, sprachen: Dieser ist in Wahrheit der Prophet, der in die Welt kommen soll" (6, 14).

Die heilige Fastenzeit ist wieder erschienen; wir haben schon einen ansehnlichen Weg davon zurückgelegt, der heutige Sonntag ist ja bereits der vierte. Die Kirche hat uns zur Buße und Reinigung des Herzens eingeladen, uns ermahnt, uns zu enthalten der fleischlichen Lüste, die wider die Seele streiten, abzulegen alle Bosheit und allen Trug und Heuchelei und Neidereien und Verleumdungen (1 Petr 2, 1 u. 11), allen Schmutz und jegliches Überbleibsel von Schlechtigkeit (Jak 1, 21). Heute aber stimmt sie im Eingang der heiligen Messe liebliche Töne an: Freue dich, Jerusalem, und frohlocket über sie mit Jubel, die ihr sie liebet! (Js 66, 10.) Schon durch die Epistel will sie uns zur Freude stimmen; denn dort ruft sie uns ins Bewußtsein die durch Christi Blut erworbene Gotteskindschaft: Für die Freiheit hat uns Christus befreit (Gal 5, 1). Ja, seine Freiheit hat er am Kreuze geopfert, um uns von den Banden der Sünde und

des Todes frei zu machen; unsere Sünden hat er an seinem Leibe an das Holz hinaufgetragen, damit wir, der Sünde abgestorben, der Gerechtigkeit leben (1 Petr 2, 24) und als Kinder Gottes das Erbrecht auf den Himmel empfangen mögen (Gal 4, 7). Zur Freude aber stimmt uns die Kirche namentlich durch das Evangelium, das ihr soeben vernommen habt. Johannes hat es uns aufgezeichnet. Wie einfach schildert er uns die Speisung der 5000, und doch wie ergreifend! Die Erzählungen des Johannes aus dem Leben Jesu üben auf Herz und Gemüt eine unwiderstehliche Wirkung aus: so jene über die Hochzeit zu Kana (Jo 2, 1 ff) oder die andere über das Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (4, 1 ff), über die Heilung des 38jährigen Kranken (5, 1 ff), des Blindgeborenen (9, 1 ff), über die Auferweckung des Lazarus (11, 17 ff). Nicht wahr, Geliebte! da ist keine Dichtung, keine Phantasie von Menschen, da führt der Finger Gottes den Griffel. Vom Geiste Gottes emporgehoben, sagt ein altehrwürdiger Zeuge, schrieb Johannes sein geistliches Evangelium (Klemens von Alex.). Wenn uns seine Mitteilungen unwillkürlich anziehen, so ist dies nicht am wenigsten eine Folge der Anschaulichkeit seiner Erzählungen, und diese war die Folge seiner persönlichen Anwesenheit bei den berichteten Vorgängen. Auch bei der wunderbaren Speisung war er anwesend; doch trat er dabei nicht hervor, wie etwa Philippus und Andreas, sondern er war dabei nur Aug' und Ohr, und was er gesehen und gehört, hat er viele Jahrzehnte hindurch in seinem Herzen erwogen, nach Sinn und Bedeutung betrachtet, immer wieder als oberster Seelenhirte den Gläubigen mündlich vorgetragen und schließlich am Abend seines Lebens niedergeschrieben, so lebensvoll und frisch, als ob es sich am Tage der Nieder-

schrift zugetragen hätte. Hören wir, meine Lieben, was Johannes am denkwürdigen Tage in der Wüste von Bethsaida beobachtet hat.

Er hat seine Aufmerksamkeit in erster Linie dem Verhalten des Volkes zugewandt. Die Volksmenge war um Jesu willen von Haus und Hof und Heimat weggegangen und zunächst in Kapharnaum zusammengeströmt. Dorthin waren die Jünger von der ersten größeren Missionsreise innerhalb des Heiligen Landes zu ihrem Meister zurückgekehrt (Mk 6, 30). Auf ihrer Wanderung hatten sie überall den Ruf erhoben: „Das Reich der Himmel ist nahe gekommen“, und das Volk erkannte in diesem Ruf eine Einladung, sich um den großen Propheten aus Galiläa zu sammeln. Als dann der Herr von Kapharnaum zu Schiff nach dem jenseitigen Gestade des Sees Genesareth wegfuhr, brachen die zahlreichen Scharen auf dem Landweg dahin auf und fanden ihn in der Nähe von Bethsaida. In welcher Stimmung mögen die Leute dort in der Nähe des Heilandes angekommen sein? Auf diese Frage gibt uns der Evangelist die Antwort: „Es folgte eine zahlreiche Menge, weil sie die Zeichen schauten, die er an den Kranken tat“ (6, 2). Nicht wenige waren dem Herrn aus Judäa nach Galiläa gefolgt. Sie waren Augenzeugen der vielen Wunder gewesen, welche er sofort beim Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit in der jüdischen Hauptstadt verrichtet hatte (Jo 2, 23), Augenzeugen namentlich auch der Heilung des 38jährigen Kranken am Teiche Bethesda (5, 1 ff). Viele von ihnen hatten die Taufe empfangen, welche Jesus nach dem Osterfeste in der Landschaft Judäa hatte spenden lassen, und waren so Jünger Jesu geworden (Jo 3 u. 4). Die Lehre Jesu hatte auf die Volksmenge gleichfalls einen tiefen Eindruck

gemacht; denn „sie waren betroffen ob seiner Lehre; er lehrte sie ja wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“ (Mk 1, 22). Viele hatten sodann die Heilungen und Teufelaustreibungen gesehen, welche die ausgesandten Apostel vorgenommen (Mk 6, 13 u. 30). Es beseelte sonach diese in der Nähe von Bethsaida zusammengekommene Volksmenge sicher ein gewisser Glaube an Jesus und seine Wundermacht und eine gewisse Anhänglichkeit an ihn. Gleichwohl werden wir gut daran tun, den Glauben, die Gesinnung und Stimmung dieser Volkshaufen nicht zu überschätzen. Der Evangelist fügt seinem Berichte über Jesu erstes Auftreten in Jerusalem die vielsagenden Worte bei: „Viele glaubten an seinen Namen, weil sie die Wunder sahen, die er wirkte; Jesus aber vertraute sich ihnen nicht an, weil er alle kannte und nicht nötig hatte, daß ihm jemand über einen Menschen Zeugnis gebe; denn er erkannte selbst, was in dem Menschen war“ (Jo 2, 23—25). Er erkannte, daß der Glaube vieler seiner Zuhörer und Zuschauer nicht von der rechten Art war. Geliebte! Da fällt uns das Wort ein, welches der Heiland in der Parabel vom Sämann ausgesprochen hat: „Viele nehmen mit Freuden das Wort an, aber sie haben keine Wurzel; sie glauben für den Augenblick, und im Augenblick der Versuchung fallen sie ab“ (Lk 8, 13). Dieses Wort ging bei der Volksmenge bald buchstäblich in Erfüllung (Jo 6, 60 ff): sie gingen weg und wandelten fortan nicht mehr mit ihm. Meine Brüder! Welches sind die Empfindungen und Gefühle, mit welchen *wir* uns dem Herrn in unserem Heiligtum, in der Kirche, aus Anlaß der feierlichen Gottesdienste nahen? Wir alle sind wiedergeboren durch das Sakrament, sind Kinder Gottes geworden, haben aufgenommen das Wort, das unsere Seelen

retten kann (Jak 1, 21), haben durch feierlichen Schwur uns verpflichtet, dieses Wort der Wahrheit zur Richtschnur unseres Wandels zu machen. Wenn wir nun, folgsam der Einladung der Kirche durch den Glockenruf, den Weg zum Gotteshaus antreten, können wir uns eines wahren, lebendigen Glaubens, eines festen Vertrauens, einer reinen Liebe zu Gott und unsern Brüdern rühmen? Ist unsere Absicht beim Gang zu dem Herrn eine lautere und ungeheuchelte, unsere Herzen auf den Altar zu legen als eine Opfergabe, wohlgefällig, geheiligt im Heiligen Geiste? Reden wir nicht auf dem Wege zur Kirche Unziemliches oder seufzen wir nicht, wie Jakobus (5, 9) sagt, gegeneinander? Erfüllen uns da nicht unheilige, sündhafte Gedanken, Gefühle der Abneigung und Feindseligkeit gegen Bruder und Schwester? Aber vielleicht steht es nicht gerade so schlimm um uns, wenn wir das Heiligtum aufsuchen; immerhin gleichen wir sehr oft vielen aus der Volksmenge von Bethsaida, welche Wundersucht zum Herrn führte, das Verlangen, wieder einmal Besonderes, den Sinnen Zusagendes zu sehen. Ja, gestehen wir es nur ein, daß wir manchmal aus nichtigen und eitlen Beweggründen dem Herrn nahen, um gesehen zu werden und um zu sehen, um zu hören, um weiteren Stoff behufs eifriger Ausübung unserer Kritisiersucht zu erhalten, aber nicht in der Absicht, um die Stimme der Wahrheit zu unserer Erbauung und sittlichen Besserung zu vernehmen und uns in selbstloser Liebe und aufrichtigem Herzen dem Herrn hinzugeben und zu opfern. Prüfen wir uns heute ernstlich über die Anmutungen und die Gesinnung, die wir haben, wenn wir vor den Herrn treten. Vergessen wir nicht das Verhalten Jesu gegenüber jenen, welche die Heiligkeit des Hauses seines Vaters beein-

trächtigten und daher Tadel und Zurechtweisung erfahren mußten (Jo 2, 13 ff).

Noch größere Aufmerksamkeit als der Volksmenge schenkt Johannes bei der Darstellung der Brotvermehrung dem Herrn selbst. Der Heiland hatte zuerst zu den Scharen vom Reiche Gottes geredet und die der Heilung bedurften gesund gemacht (Lk 9, 11). Als aber der Tag sich zu neigen begann und seine Jünger ihn aufforderten, die Menge zu entlassen, damit sie hingehen möchten in die Dörfer ringsum und in die Gehöfte und einkehren und Mundvorrat finden (Lk 9, 12), da hält er Zwiegespräch mit den Aposteln und sagt: „Woher sollen wir Brote kaufen, damit die Leute da zu essen bekommen?“ Doch wußte er wohl, daß hier menschliche Kraft versagte: „er selbst wußte, was er tun sollte“. Er wollte durch jene Frage die Jünger auf die Unmöglichkeit des Gebrauchs menschlicher Mittel hinweisen. Er wußte genau, daß es dem Willen des himmlischen Vaters entspreche, wenn er sich des Volkes erbarme und zur Stillung seines Hungers von seiner höheren göttlichen Macht Anwendung mache (Jo 6, 5—6). Sehet, Geliebte, wie liebevoll und menschenfreundlich der Herr sich zeigte! Er nimmt die verschiedenartige Gesinnung der vieltausendköpfigen Menge nicht in Anschlag, fragt nicht ängstlich nach der Würdigkeit, sondern ahmt das Beispiel seines himmlischen Vaters nach, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5, 45). Ihm genügt zu wissen, daß wirkliche Not vorhanden war und daß dieser nach dem göttlichen Ratschluß durch ihn abgeholfen werden solle, indem er den jetzt versammelten Angehörigen Israels in ähnlicher Weise wunderbare Nahrung reiche, wie ehemals

ihre Väter in der Wüste durch das Manna gesättigt worden waren. Es war ja seine Speise, daß er tue den Willen dessen, der ihn gesandt, und sein Wort vollbringe (Jo 4, 34). Jesus erbarmte sich des hungernden Volkes und er ließ es beim Mitleid seines Herzens nicht bewenden, sondern ging sofort zu werktätiger Hilfe über. Johannes wird wohl an dieses Verhalten seines Meisters gedacht haben, als er in seinem ersten Briefe die Christen in Kleinasien ermahnte: „Kinder, lasset uns nicht lieben mit Reden oder mit der Zunge, sondern in Tat und Wahrheit“ (1 Jo 3, 18).

Und jetzt betrachtet, welch reiche Fülle des Segens der Herr in seiner Liebe und Menschenfreundlichkeit schafft. Er läßt die Leute in Gruppen sich lagern und gibt Speise in Überfluß: alle aßen und wurden satt, und von den Überbleibseln konnten noch zwölf ganze Körbe gefüllt werden. Er offenbarte machtvoll die ihm innewohnende Herrlichkeit, so daß die Leute staunten ob des Zeichens, das er getan. Das ist stets die Art des göttlichen Wirkens und Spendens: es macht sich als reichliches Geben kund. Auch zu Kana hatte der Herr einige Zeit vorher in Überfluß gegeben, Weinvorrat für längere Zeit den angehenden Eheleuten geschaffen (Jo 2, 1 ff). Meine Brüder! Liebevoll und freigebig erwies sich der Herr in der Wüste von Bethsaida. In solcher Freigebigkeit, die sich durch ein Wunder betätigt, können wir es ihm nicht nachtun, aber doch indem wir gütig und freigebig sind im Verhältnis zu den uns zu Gebote stehenden Mitteln, um der Not und Armut der Mitchristen und Nebenmenschen abzuhelfen. Bei der bloßen Menschenfreundlichkeit und zutraulichen Teilnahme, die vielleicht aus dem Herzen kommt, aber sich nur in Worten äußert, dürfen wir es nicht bewenden lassen, eingedenk der

Worte des Jakobus: „Wenn ein Bruder oder eine Schwester in Blöße sind und in Mangel der täglichen Nahrung, es sagt aber einer von euch zu ihnen: Ziehet hin in Frieden und sättiget euch, ihr gebet ihnen aber nicht das Erforderliche für den Leib, wo ist der Nutzen?“ (Jak 2, 15—16.) Dann, meine Brüder, noch etwas. Wenn der Heiland der ganzen großen Menge Hilfe und Nahrung in Fülle schafft, ohne die Frage der Würdigkeit aufzuwerfen, ohne auch nur einen auszuschließen, wenn er lediglich die Bedürftigkeit und Not berücksichtigt, so wollen wir sein Beispiel nachahmen und aus wahrer Liebe heraus dem Nächsten mitteilen, wir wollen eine Freude am Geben selbst haben, wir wollen geben, wie Gott gibt, Gott aber gibt, wie Jakobus sagt (1, 5), allen in Einfalt und ohne zu schelten, aus lauterster Liebe und Güte, ohne Rücksicht auf die Unvollkommenheit der Darbenden und Dürftigen. Geben wir doch, meine Brüder, unserer Spende, unserem Almosen niemals einen bittern Stachel mit, der verwundet, weil wir von der Unwürdigkeit und Schuldhaftigkeit der Bittsteller reden und das Öffnen der Hand mit Vorwürfen begleiten: geben wir nach Kräften, geben wir gerne, geben wir mehr im Bewußtsein eigener Sündhaftigkeit als im Gedanken an etwaige Schuld des Armen.

Edle Menschenfreundlichkeit, reinste Liebe, Freigebigkeit und segenspendendes Tun des Herrn gibt sich uns in der wunderbaren Speisung der 5000 zu erkennen. Doch müssen wir den Inhalt der Erzählung noch unter einem andern Gesichtspunkt betrachten; der Evangelist leitet uns selbst zu solcher Betrachtung an. Schon die Väter der Kirche haben dem Jünger, den der Herr liebte, einen schärferen Blick, eine größere Empfänglichkeit gegenüber den Offenbarungen

des Herrn zugeschrieben (so besonders Hieronymus epist. ad Pamm.) und als tiefsten Grund derselben seine beständige Jungfräulichkeit angegeben. Vermöge dieser durch besondere Erleuchtung noch vermehrten Sehkraft drang er, der aufmerksamste Hörer und Zeuge der Taten und Reden Jesu, durch die äußere Hülle in das Herz Jesu ein und erkannte vielfach seine hinter dem äußeren Tun verborgenen Gedanken und Absichten. So ganz besonders bei der Speisung in der Wüste von Bethsaida. Allerdings erblickte er darin eine Großtat des Herrn, worin er seine höhere Macht bekundete; aber im Fortgang der heiligen Geschichte war ihm vollkommen klar geworden, daß Jesus durch die Speisung der Volksmenge sich in ausgezeichneter Weise als den verheißenen Messias geoffenbart und durch diese wunderbare Tat die Einleitung getroffen hat zu der weit wunderbareren Veranstaltung, die wir kurz als das Sakrament des Altars bezeichnen können. Prüfen wir einmal, meine Christen, genauer einzelne Züge seiner Erzählung. Die drei ersten Evangelisten berichteten über die Volksspeisung schon vor Johannes; er aber erkannte es als notwendig, die geheimnisvolle Beziehung dieses Ereignisses zu der Rede des Herrn in der Synagoge zu Kapharnaum ins Licht zu stellen. Sehet, Geliebte, Johannes allein bemerkt, der Herr habe sich an Philippus gewandt mit der Frage: „Woher sollen wir Brote kaufen, daß die Leute da zu essen bekommen?“ (6, 5.) Warum zog der Herr gerade den Philippus zu Rate? Als der Heiland seine ersten Jünger in Judäa berief, den Andreas, Petrus, Johannes, Jakobus, Philippus und Nathanael, hatte er auf eine Stelle des Alten Testamentes hingewiesen, auf die Worte, die Gott einst zu Moses gesprochen: Einen Propheten, ähnlich dir,

werde ich ihnen aus der Mitte deiner Brüder erwecken (Dt 18, 15 ff). Darin lag eine Weissagung auf den Messias. Auf Grund derselben erwarteten die Juden zur Zeit Jesu allgemein, daß der Messias nach seinem Erscheinen in der Welt ein großes Speisewunder wirken werde. Und gerade Philippus hat an jenem Tage des ersten Zusammentreffens mit Jesus dem Nathanael zugerufen: Den Moses im Gesetz beschrieben hat und die Propheten, den haben wir gefunden (Jo 1, 46). Geliebte, Johannes hat die Frage Jesu an Philippus am Tage von Bethsaida nicht mehr vergessen, sondern während seines langen Lebens immer wieder darüber nachgedacht und gefunden, daß sein Meister durch dieselbe andeuten wollte, es sei jetzt die Zeit da, wo er zunächst das Volk mit leiblicher Nahrung wunderbar erquicken werde, ähnlich wie ehemals die Angehörigen Israels in der Wüste mit dem Manna gespeist worden waren; doch werde solche leibliche Speisung nur eine unvollkommene Erfüllung jener Weissagung, nur eine Art Vorspiel der bald eintretenden Speisung der Angehörigen des neuen Gottesreiches mit dem wahren Himmelsbrote im heiligsten Sakramente sein. Die Mannaspende in diesem weit höheren Sinn machte denn auch der Herr gleich am folgenden Tag zum Gegenstand seiner Belehrung und Verheißung zu Kapharnaum. Beachten wir weiterhin, Geliebte, wie der Heiland bei der Speisung der 5000 seine Jünger in Anspruch nimmt. Matthäus (14, 19) und Markus (6, 41) berichten: Jesus segnete die Brote, brach sie, gab sie den Jüngern, die Jünger aber gaben sie den Volksscharen. Johannes aber berichtet noch dazu, der Heiland habe nicht etwa Leuten aus dem gesättigten Volke, sondern den Jüngern den Auftrag erteilt, die übrig gebliebenen Stücklein zu

sammeln, damit nichts verloren gehe. Meine Zuhörer, auch damit gibt der Evangelist zu erkennen, daß die Speisung ein Vorbild des Sakramentes der Eucharistie war und als solches von ihm selbst später erkannt worden ist: als der Herr am Abend vor seinem Leiden im Abendmahlssaale die erste Feier der Eucharistie vornahm und das Denkmal seiner Wunderwerke stiftete, waren nur die Apostel anwesend; nur sie und ihre Nachfolger und Gehilfen bekamen vom Herrn Befehl, Vollmacht und Gewalt, durch das Sprechen der Worte, die er über Brot und Wein gesprochen, das Opfer und Mahl der Eucharistie vorzunehmen, Jesu Fleisch und Blut zu bereiten, selbst zu genießen und den Gläubigen zum Genusse zu reichen und zugleich dafür Sorge zu tragen, daß von den heiligen Gestalten nichts entweiht und verunehrt werde. Die von den Aposteln bei der Speisung in der Wüste verrichtete Arbeit sollte eine Vorbereitung sein für die Ausübung ihres Berufes als Diener Gottes und Verwalter der heiligen Geheimnisse (1 Kor 4, 1). Geliebte, wenn ihr das alles erwäget, erkennet ihr, daß der Heiland in der Stunde der Speisung der Menge an die weit wunderbarere Speisung des christlichen Volkes mit dem wahrhaft himmlischen Manna gedacht hat; ja, damals schwebten vor dem Auge seines Geistes alle, die je einmal hinzutreten sollten zum heiligen Gastmahle; mit der Liebe seines gottmenschlichen Herzens umfaßte er auch uns alle, die wir hier vor dem Altare Gottes versammelt und von der Kirche jetzt gerade doppelt dringend eingeladen sind, zu essen von dem Brote, das vom Himmel herabgekommen ist, uns nährt zum ewigen Leben und uns ein Anrecht gibt zur einstigen Auferweckung unseres Leibes. Wie er aus Menschenfreundlichkeit und Liebe in der Wüste bei Bethsaida durch wunderbare Ver-

mehrung eines kleinen Vorrates von Speise vielen Tausenden Nahrung für den Leib gereicht hat, so wollte er durch Reichung des wahren Himmelsbrotes unserer Seele Nahrung schaffen; diese Nahrung ist er selbst mit seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, mit Fleisch und Blut, Leib und Seele, Menschheit und Gottheit. Im allerheiligsten Sakrament des Altars ist er wirklich und wesentlich unter Brotsgestalt gegenwärtig und wird als Speise genossen, damit unsere Seele während unserer Wanderung in der Wüste des Lebens nicht verschmachte. Ja, meine Geliebten, des Herrn Gedanken gingen am Tage der Volksspeisung weit hinaus über die unmittelbare Umgebung und die augenblickliche Stunde; sein Sinnen und Trachten bezog sich auf Jahrtausende, und die Liebe seines heiligsten Herzens umfaßte alle, die je einmal in der Welt bis zum Abschluß die Seinigen werden sollten. Erweisen wir uns erkenntlich und dankbar für diese sorgliche Liebe, welche am Vorabend seines Leidens durch die Einsetzung des heiligen Sakramentes zum sichtbaren Ausdruck gekommen ist. Ihr vernehmet aus dem heutigen Evangelium, wie die Volkshaufen in der Wüste nach der Sättigung sich benahmen: „Da nun die Leute das Zeichen sahen, das er getan, sagten sie: dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll" (Jo 6, 14). Meine Zuhörer, diese Leute erkannten durch Nachdenken, daß in Jesus wirklich der einstmals geweissagte Prophet erschienen sei, der, dem Moses ähnlich, auf wunderbare Weise Brot gespendet habe. Wir aber wissen aus dem Bericht des Evangelisten Johannes, daß der Herr bei der Speisung der 5000 die Spendung des wahren Himmelsbrotes zur Nahrung unserer unsterblichen Seelen vorbereitete. Auf dieses Himmelsbrot, das er sofort am andern Tage zu Kapharnaum verheißen und am Abend

vor seinem Leiden verliehen hat, weist uns die Kirche durch das Evangelium des heutigen Sonntags hin. Daher die Aufforderung zur Freude. Unser Glaube und unser Leben wäre nicht von der rechten Art, unsere Seele wäre krank, wenn wir keine Sehnsucht empfänden nach dem Himmelsbrot im heiligsten Sakramente. Dieses übertrifft nach Ursprung, Gehalt, Wesen und Wirkung unendlich das vom Herrn in der Wüste gespendete Brot, das nur ein Vorbild war von dem echten Himmelsbrot, das unser Herz nährt und befestigt (vgl. Hebr 13, 9) und die künftige Auferweckung des Leibes verbürgt (Jo 6, 54).

Jo 6, 26—35. 26. Es nahm Jesus das Wort und sprach: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr suchet mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr von den Broten gegessen und satt geworden seid. 27. Verschaffet euch nicht die vergängliche Speise, sondern suchet die Speise, welche bleibet ins ewige Leben, welche der Sohn des Menschen euch geben wird. Diesen nämlich hat der Vater, Gott, beglaubigt. 28. Da sagten sie zu ihm: Was sollen wir tun, daß wir schaffen (verrichten) die Werke Gottes? 29. Es antwortete Jesus und sagte zu ihnen: Das ist das Werk Gottes, daß ihr glaubet an den, welchen jener gesandt hat. 30. Da sagten sie zu ihm: Was tust du für ein Zeichen, daß wir es sehen und dir glauben? was wirkest du? 31. Unsere Väter aßen das Manna in der Wüste, wie geschrieben steht: Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen. 32. Da sagte Jesus zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: nicht Moses hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern

mein Vater gibt euch das wahrhaftige Brot vom Himmel.
33. Denn das Brot Gottes ist dasjenige, welches vom
Himmel herabkommt und der Welt Leben gibt. 34. Da
sagten sie zu ihm: Herr, gib uns allezeit dieses Brot.
35. Es sagte zu ihnen Jesus: Ich bin das Brot des
Lebens, wer zu mir kommt, wird nimmermehr hungern,
und den, der an mich glaubt, wird nimmermehr dürsten.

Erstes Thema.

„Ich bin das Brot des Lebens" (Jo 6, 35).

Als der Heiland in der Wüste von Bethsaida das Volk wunderbar gespeist und dann entlassen hatte, zog er sich vom Schauplatz des Wunders weg, zuerst auf den Berg, dann beim Nahen des Morgengrauens (Mt 14, 25) durch ein Wandeln über die Wogen des Sees zu den am Abend auf dem Schiff abgefahrenen Jüngern und zusammen mit diesen nach Kapharnaum. Dorthin kamen ihm auch die Volksscharen vom östlichen Ufer her nach, und als sie in der Synagoge jener Stadt mit ihm zusammengetroffen waren, richtet der Herr an sie die Worte: Gehet nicht aus auf die Speise, die vergeht, sondern suchet die Speise, die bleibt und zum ewigen Leben gereicht. Mit der Speise, die vergeht, meint der Herr das irdische Brot, das dem Leib Nahrung bringt, damit er in seiner Kraft erhalten werde. Darnach scheint er die Gewinnung dieses Brotes zu tadeln und nur das Suchen nach einer unvergänglichen Speise als Pflicht zu fordern. Hat er da etwa das Wort der Schrift außer Geltung gesetzt: „Wie der Vogel zum Fluge, so ist der Mensch zur Arbeit geboren"? Und wie stimmt die Anrede des Herrn an die Volksscharen zusammen mit den Worten des von ihm berufenen Apostels Paulus, der den Thessa-

lonichern geschrieben hat: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen"? der den Müßiggang einzelner in der Gemeinde zu Thessalonich scharf gerügt hat, da er schreibt: „Wir hören, daß etliche von euch ungebunden leben, nichts arbeiten, sondern sich unnütz machen. Solchen Leuten geben wir Weisung und Mahnung in dem Herrn Jesus Christus, sie sollen in der Stille arbeiten und ihr eigenes Brot essen" (2 Thess 3, 10—12). Der Völkerlehrer hätte beifügen können: Werdet meine Nachfolger. Denn er selbst war allen Gläubigen auch in diesem Betreff ein leuchtendes Vorbild, indem er inmitten aller aufreibenden Missionstätigkeit mit seinen eigenen Händen arbeitete, um seinen Gläubigen keinen Aufwand zu verursachen. Denn also schreibt er an dieselben Thessalonicher: Ihr gedenkt wohl noch, meine Brüder, unserer Mühe und Beschwerde; Tag und Nacht arbeiteten wir, um niemandem zur Last zu fallen, während wir euch das Evangelium verkündeten (1 Thess 2, 9. 2 Thess 2, 8; vgl. 1 Kor 4, 12; 2 Kor 11, 7). Was der Apostel über den Bedarf hinaus erarbeitete, schenkte er den Armen und Notleidenden. Denn so sprach er einst in Milet zu den anwesenden Presbytern und Gläubigen: „Ihr selbst wisset, wie diese Hände für meinen Bedarf und für meine Genossen gedient haben. Ich habe es euch in alleweg gezeigt, daß man so mittels Arbeit für die Schwachen sorgen soll und der Worte des Herrn Jesu gedenken, da er selbst gesagt hat: Geben ist seliger als nehmen" (Apg 20, 34—35). Wäre es möglich, daß Paulus durch Wort und Beispiel den Gläubigen eine andere Losung gab als der Herr selbst? Nimmermehr. Allerdings belehrt Jesus die Volksscharen zu Kapharnaum, nicht auf Erwerb irdischer, vergänglicher Nahrung auszugehen, sondern einer unvergänglichen Speise nachzustreben,

die er selbst spenden werde. Aber gebet wohl acht, Geliebte! Diese Galiläer und Judäer waren dem Herrn über den See nach dem westlichen Ufer nachgezogen, weil sie von ihm am Tage vorher wunderbar gesättigt worden waren. Als Wunder und Großtat hatten sie ja jene Speisung erkannt und eingesehen, daß Jesus sich dadurch als den von Moses verheißenen, ihm ähnlichen Propheten bekundet habe; gerade darum hatten sie ihm als dem Messiaskönig huldigen wollen (Jo 6, 14). Gleichwohl sagt ihnen der Herr: „Ihr suchet mich nicht, weil ihr Zeichen sahet, sondern weil ihr von den Broten aßet und satt geworden seid" (6, 26). Er will damit ausdrücken: ihr hättet in der gestrigen Speisung und dem darauffolgenden Wandeln auf den Wogen des Sees Vorzeichen und Unterpfänder dafür erblicken sollen, daß ich mich noch in weit vollkommenerer Weise als zweiten Moses erzeigen werde durch Schaffung einer unvergänglichen, bleibenden, zum ewigen Leben gereichenden Speise. Auf solche Seelennahrung aus meiner Hand solltet ihr euern Blick hinwenden, solches, zum ewigen Leben nährendes Himmelsbrot zum Gegenstand eurer Sehnsucht machen. Anstatt dessen eilet ihr mir nach, weil ich euch gestern mit irdischer Speise gespeist habe, und gebt euch der Erwartung hin, daß es fortan im Messiasreich alle Tage eine solche Speisung geben werde. Das kann ich nicht loben; trachtet doch nach der unvergänglichen Speise, die ich euch geben werde. Sehet, meine Christen! der Heiland gab durch seine Aufforderung an die Volksscharen zu Kapharnaum keinerlei Andeutung, daß er an der bisherigen Ordnung des menschlichen Lebens eine Änderung bewirken werde. Nein, auch die Glieder seines Reiches sollen an die Regel gebunden sein, den Lebensunterhalt durch die Arbeit der Hände zu

verdienen. Aber der Herr stellt den Seinen eine Speise von höherer Art und mächtigerer Wirkung in Aussicht, eine die Seele labende und zum ewigen Leben führende Speise, und darauf soll in erster Linie das sehnsüchtige Verlangen seiner Jünger gerichtet sein; er meinte das Himmelsbrot im heiligsten Sakramente.

Davon redete er ja des weiteren in der Synagoge zu Kapharnaum. Prüfen wir den Bericht des Evangelisten! Er erzählt: als die Scharen angesichts der wunderbaren Speisung den Herrn fortraffen wollten, um ihn in Jerusalem zum König auszurufen, „zog er sich auf den Berg zurück, er allein“ (6, 15). Hier brachte er den größten Teil der Nacht im Gebete zu. Schon darin lag ein Anzeichen dafür, daß etwas Außerordentliches bevorstehe. Denn so pflegte der Heiland stets zu tun, wenn besonders bedeutungsvolle Ereignisse einzutreten im Begriff waren, z. B. unmittelbar vor der Wahl der zwölf Apostel am Tage der Bergpredigt (Lk 6, 12), oder ehe er seine Jünger über das Gebet unterwiesen hat (Lk 11, 1). Mit aller Sorgfalt waren auch sonst die Vorbereitungen zu der Verheißungsrede über das Brot des Lebens getroffen worden; es war alles bis in die kleinsten Einzelheiten erwogen, wie man dies immer wahrnehmen kann, wo sich göttliche Pläne und Ratschlüsse verwirklichen. Durch die Speisung war dem Volke gezeigt worden, daß Jesus über die Substanz des Brotes unbedingte Macht habe und vermöge dieser Macht eine noch weit köstlichere Speise schaffen könne im Vergleich mit dem zur Zeit des Moses den Israeliten gespendeten Manna. Betrachten wir sodann das Wandeln Jesu auf dem See, welches der Speisung in der Wüste von Bethsaida folgte. Beim Nahen des Morgengrauens (Mt 14, 25) begab sich der Heiland

von dem Berge nach dem Ufer des Sees und ging auf den Wogen desselben dahin, bis er die Jünger in dem Schiffe erreichte. Auch dadurch, Geliebte, erwies sich der Herr als zweiten Moses, da dieser nach dem Auszug aus Ägypten auf wunderbare Weise das Rote Meer durchzog und das Volk durch dasselbe hindurch glücklich an das entgegengesetzte Ufer führte. Durch das Seewandeln aber sollte bei den Zuhörern seiner Rede über das Himmelsbrot das Verständnis der Verheißung Jesu angebahnt werden, daß er den Seinigen seinen Leib, sein Fleisch und Blut zum Genusse geben werde, da er diesen Leib von den Gesetzen der Schwere und Sinnfälligkeit befreien und in einen vergeistigten Zustand zu setzen vermöge; dieses Vermögen oder diese Kraft zeigte er eben in dem Wandeln auf den Wogen des Sees; wer diese Tatsache sich vor Augen hielt, konnte keinen Anstoß nehmen, wenn der Herr sagte: Ich werde euch mein Fleisch und Blut oder meinen Leib zum Genusse reichen; er meinte damit nicht sein Fleisch in sinnlich materieller Gestalt, sondern in verklärter Form, wie er nachher (6, 63) noch ganz ausdrücklich versicherte. Aber freilich über eine gewisse Unempfindlichkeit mußte der Herr Klage führen, indem er sagt: „Ihr suchet mich nicht, weil ihr Zeichen sahet, sondern weil ihr von den Broten aßet und satt geworden seid.“ Der Sinn der Worte ist: ihr hättet aus der wunderbaren Speisung und dem darauffolgenden Seewandeln bei einigem Nachdenken doch erkennen sollen, daß ich mich in noch weit vollkommenerer Weise als zweiten Moses zeigen werde, nämlich durch Verleihung eines unvergänglichen, bleibenden, zum ewigen Leben gereichenden Brotes, des wahren Himmelsbrotes, der echten Seelenspeise im heiligsten Sakrament. Seinem Versprechen, solches Himmelsbrot zu

geben, fügte der Herr die Versicherung bei: den Menschensohn hat ja der Vater besiegelt, d. h. ihr dürfet meinen Worten volles Vertrauen schenken; denn Gott, mein Vater, hat mich als Geber der künftigen, zum ewigen Leben führenden Speise beglaubigt durch die beiden Zeichen, welche er durch mich vor euern Augen gewirkt hat, das Brotwunder in der Wüste und das wunderbare Wandeln auf dem See. Darin durften seine Zuhörer in der Synagoge zu Kapharnaum ein Unterpfand dafür erblicken, daß er eine das Manna an Wert und Wirkung weit übertreffende, überirdische, himmlische, göttliche Speise zu geben im stande sei. Ihr sehet, Geliebte, wie der Heiland alles getan hat, das Verständnis der geheimnisvollen Wahrheit über das Himmelsbrot seinen Zuhörern zu erleichtern. Im übrigen betont der Herr sofort im Beginn seiner Rede nachdrücklich die Notwendigkeit des Glaubens gegenüber seinen auf das wahre Manna bezüglichen Worten. Da einige der Anwesenden ihn fragten: „Was sollen wir tun, daß wir die von Gott gewollten Werke verrichten?“ (6, 28), antwortet er mit feierlichem Ernste: „Das ist das (eine) Werk Gottes, daß ihr glaubet an den, welchen er gesandt hat“ (6, 29). Aber anstatt im Glauben sich zu unterwerfen, verlangen viele aus der Zuhörerschaft von ihm ein Zeichen, damit sie sehen und dann glauben. Kam diese Forderung aus aufrichtigem, ehrlichem, ungeheucheltem Herzen? Den vorher vom Herrn gewirkten Zeichen und Wundern verweigern sie die Anerkennung, um ein anderes Zeichen zu verlangen. Meine Lieben, wir wollen nicht zu strenge urteilen; die solche Forderung stellten, waren Schriftgelehrte aus Jerusalem. Diese gelehrten Gegner Jesu, die zu Kapharnaum anwesend waren, sagten sich mit einem gewissen Rechte: der Messias

muß sich der Weissagung der Schrift (Dt 18, 15 18) gemäß als zweiten Moses zeigen. Nun ist aber einstmals unserem Volke ein Brot zuteil geworden: „Unsere Väter aßen das Manna in der Wüste, wie geschrieben steht: Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen“ (6, 31). Sie wollten sagen: Wir wissen schon, was gestern geschehen ist; aber das reicht nicht hin, um dich als zweiten Moses oder Messias zu beglaubigen. Wenn doch die Mannaspende beim Durchzug durch die Wüste ein Vorbild der Tätigkeit des Messias sein soll, so bist du weit hinter diesem Vorbilde zurückgeblieben, indem du durch die wie immer vermehrten Gerstenbrote eine große Menge gespeist hast. Was sollen solche Gerstenbrote im Vergleich mit dem unsern Vätern gereichten Manna? Du mußt Größeres vollbringen, wenn wir an dich als den Messias glauben sollen; du mußt ein Speisewunder wirken, welches dem Mannawunder ähnlich ist. Dazu gehört aber, daß das zu gebende Brot vom Himmel kommt (6, 31). In aller Ruhe erwiderte der Herr: Allerdings haben eure Väter einstmals das Manna zu essen bekommen, aber das war doch nicht ein Himmelsbrot in vollem Sinn, sondern es war nur aus dem Wolkenhimmel gefallen; das wahrhaftige Himmelsbrot, das wirklich vom Himmel, vom Throne Gottes kommt, das Brot, das nicht bloß für die Angehörigen Israels, sondern für die ganze Menschheit bestimmt ist, um ihr Leben zu geben, wird erst vom Vater und von mir gegeben werden, und ich selbst bin dieses Brot des Lebens. Um aber dieses Brotes teilhaftig, des Genusses desselben gewürdigt zu werden, muß man zu mir kommen d. h. an mich glauben (6, 32—35). Ihr wisset, meine Teuren, daß der Heiland das wunderbare Brot im heiligsten Sakramente meinte. Ihr erkennt wohl: Jesus konnte als der verheißene

Messias in dem, was er den Angehörigen seines Reiches bot, hinter seinem Vorbilde Moses nicht zurückbleiben; er mußte mit seiner Gabe und Bescherung den Moses weit übertreffen. Um die unendliche Erhabenheit des von ihm zu reichenden Himmelsbrotes gegenüber dem bloß vorbildlichen Manna zu kennzeichnen, spricht Jesus: „Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird niemals hungern, und wer an mich glaubt, wird niemals dürsten." Hört es wohl, meine Brüder! Er selbst, Jesus Christus, ist das verheißene Brot, er, der Gottessohn und Menschensohn, bildet den Inhalt des Brotes des Neuen Bundes. Der Völkerlehrer stellt in seinem Brief an die Hebräer den Alten und den Neuen Bund einander gegenüber. Der Hauptgedanke seiner Ausführungen läßt sich in die Worte fassen: dort nur Vorbilder und Schattenbilder, hier Erfüllung, wahrhaft vollkommene Güter. Das gilt nicht am wenigsten betreffs des neutestamentlichen Opfers und Opfermahles im Vergleich zu den Opfern und Opfermahlen des Alten Bundes. Im Hinblick auf die unendliche Erhabenheit der Opferspeise der Christen singt die Kirche am Feste von Fronleichnam in der berühmten Sequenz: in hac mensa novi regis novum Pascha novae legis Phase vetus terminat. Vetustatem novitas, umbram fugit veritas, noctem lux eliminat: im Alten Bunde Schatten, Symbol, Vorbild, Unvollkommenheit, im Neuen Bunde Wahrheit, Wirklichkeit, Erfüllung, Vollkommenheit. Diese kostbare, wahrhaft himmlische Speise versprach der Heiland am großen Tag von Kapharnaum den Seinigen zu geben. Und er gab dieselbe nach dem Bericht der Evangelisten wirklich am Vorabend seines Leidens im Saale zu Jerusalem. Meine Lieben! Bis zu einem gewissen Grade können wir sagen: so mußte es

kommen. Wenn ja Moses ein Vorbild Jesu war, und wenn nach dem Zeugnis der Schrift unter der Leitung des Moses und durch seine Vermittlung dem Volke Israel einstmals beim Aufenthalt in der Wüste in außergewöhnlicher Weise Nahrung und Trank (Wasser aus dem Felsen) gespendet wurde, so durfte Jesus hinter Moses nicht zurückbleiben; er mußte dem neutestamentlichen Volke ähnliche Gaben und Geschenke verleihen, Gaben, welche jene alttestamentlichen an Wert und Kostbarkeit, an Wesen und Wirkung weit überbieten. Als Geber solcher Gaben wurde der kommende Messias von Gott selbst verheißen, da er zu Moses sprach: „Einen Propheten werde ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder gleich dir“ (Dt 18, 15 18). Ganz dieser Erwartung gemäß stellte der Herr zu Kapharnaum eine wunderbare Speise und einen wunderbaren Trank in Aussicht, als er die Worte sprach: „Ich bin das Brot des Lebens; der zu mir kommt, wird nimmermehr hungern, und den, der an mich glaubt, wird nimmermehr dürsten“ (6, 35). Christus im heiligsten Sakrament, hochgelobt in Ewigkeit, ist dieses Brot und dieser Trank. In dem Tabernakel, in der Monstranz, in der Gestalt des Brotes ist Jesus Christus, der Gottmensch, gegenwärtig. Er hat ein Denkmal seiner Wunder gestiftet; gnädig und barmherzig ist der Herr, Speise gab er denen, die ihn fürchten (Ps 111, 4—5).

Zweites Thema.

„Herr, gib uns allezeit dieses Brot“ (Jo 6, 34).

Der Herr ging in seinem Lehrvortrag zu Kapharnaum von der Speise aus, welche er Tags zuvor in der Wüste zu Bethsaida der zahlreichen Volksmenge gereicht hatte. Die Wirkung derselben war Stillung des Hungers für den Leib

gewesen. Wir begreifen das Staunen der Menge und die augenblickliche Begeisterung; der Herr aber wollte ihrem Streben, ihrem Sinnen und Trachten eine höhere Richtung geben, indem er sprach: „Suchet die Speise, die bleibt und zum ewigen Leben gereicht.“ Als er dann sich selbst als Geber dieses unendlich wertvolleren Brotes bezeichnete und dasselbe das wahrhaftige Himmelsbrot nannte, riefen sie: „Herr, gib uns allezeit dieses Brot.“ Die also sprachen, hatten ja noch keine irgendwie zutreffende Vorstellung von dem Inhalt und Wert des von Jesus gemeinten Brotes; sie dachten wohl bei den Worten des Herrn an jene Unterweisung, welche er vor nicht langer Zeit seinen Jüngern gegeben, da er sie beten gelehrt: Gib uns heute unser tägliches Brot. An eine köstliche Nahrung dachten sie, aber wohl nur an eine solche für den Leib; der Herr aber wollte eine wunderbare Speise und einen wunderbaren Trank geben, welche in erster Linie die Seele nähren und stärken sollten zum ewigen Leben, das Himmelsbrot im heiligen Sakrament. Sehet, meine Zuhörer, wie einfach und doch unergründlich! Brot wählt der Herr und Wein, die landesüblichen Nahrungsmittel. Dieser bedient er sich bei der Erfüllung seiner Verheißung und verwandelt sie durch sein allmächtiges Wort in sein heiligstes Fleisch und Blut, und seinen Aposteln und deren Nachfolgern gibt er Auftrag und Befehl, nach seinem Beispiel zu tun, in seinem Namen über die Gestalten des Brotes und Weines die Worte zu sprechen: Das ist mein Leib, das ist mein Blut, und so die geheimnisvolle Speise, den wunderbaren Trank sich selbst und den Gläubigen zu bereiten. Durch die Wahl von Brot und Wein, der gewöhnlichen Nahrungsmittel, wollte der Herr den Wunsch ausdrücken, daß man die Speise und den Trank oft genießen

möge. So haben die Apostel dies auch verstanden und demgemäß den ersten Christen täglich das Brot gebrochen. Lukas schildert uns das Leben der jungen Gemeinde zu Jerusalem in der Zeit nach dem Pfingstfest mit den Worten: „Sie aber verharrten beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, dem Brotbrechen und den Gebeten“ (Apg 2, 42), d. h. sie verharrten im Empfang der heiligen Kommunion und den an diese sich anschließenden Gebeten. „Das Brot brechen“ ist der ständige Ausdruck für die Feier der heiligen Eucharistie; denn Paulus schreibt in seinem Brief an die Korinther: „Das Brot, das wir brechen, ist es nicht (innigste) Teilnahme am Leibe Christi (1 Kor 10, 16).“ Und der große Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien schreibt an die Ephesier: „Ein Brot brechet, das in sich birgt das Heilmittel der Unsterblichkeit, das Gegengift, um nicht zu sterben, sondern immer in Jesus Christus zu leben“ (20, 2). Allerdings kann diese Nahrung, die uns beim Brotbrechen oder im heiligsten Sakramente des Altars geboten wird, auch nur einmal genossen, den Hunger für immer stillen, sie ist ewig dauernd in ihrem Wesen, ewig dauernd in ihren Wirkungen (Jo 6, 35), aber der Heiland wollte gleichwohl, daß wir sie oft, wenn möglich täglich, genießen oder fortwährend verharren in der Gemeinschaft des Brotbrechens. Er hat seine Jünger beten gelehrt: Gib uns heute unser tägliches Brot. Gewiß meinte er damit zunächst die leibliche Nahrung, aber nicht sie allein, sondern zugleich alles, was zur Stärkung und Erhaltung der Seele erforderlich ist, sonach das geistige Brot der Wahrheit oder das Wort Gottes, dann hauptsächlich das sakramentale Brot der Eucharistie. Wir Menschen bestehen ja aus zwei Teilen, aus Leib und Seele. Darum bitten wir Gott um Nahrung für den armseligen

Leib, und er entspricht unserem Wunsche, indem er alles, was derselbe bedarf, aus der Erde hervorkeimen läßt. Allein wir sollen auch bitten um die Nahrung für die Seele, die unser schönster Teil ist. Die Erde aber vermag uns das nicht zu bieten, was unsern Geist, unsere Seele befriedigen könnte. Sie zieht ihre Nahrung aus dem Worte Gottes, wie der Heiland dem Versucher gegenüber gesprochen hat: „Der Mensch lebt nicht vom Brote allein, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt" (Mt 4, 4). Nach der Wahrheit dürstet der menschliche Geist, und diese Wahrheit hat uns der Sohn Gottes geoffenbart. Sehet, Geliebte! Als der Heiland angefangen hatte, öffentlich zu lehren, scharte sich das Volk um ihn, das arme vernachlässigte Volk in Palästina, welches abgequälten und preisgegebenen Schafen glich, die keinen Hirten haben (Mt 9, 36); es hing ganz am Munde des Herrn (Lk 19, 48), vergaß Haus und Hof, vergaß leiblichen Hunger und Durst, harrte in Geduld aus und stillte sein Verlangen nach der Nahrung der Seele, indem es unwillkürlich ausrief: „Nie hat ein Mensch gesprochen wie dieser" (Jo 7, 46). Das Wort der Wahrheit haben wir alle längst kennen gelernt und in uns aufgenommen, aber vergesset nicht, was Jakobus sagt: „Nehmet auf das eingepflanzte Wort, das eure Seelen retten kann" (1, 21). Dieses Wort ist uns längst als Keim eingepflanzt, aber wir müssen es immer aufs neue erfassen, uns dasselbe als Norm und Richtschnur unseres Denkens und Handelns vorhalten, um auszuharren in den Kämpfen des Lebens und in den schweren Stunden der Versuchung. Um dieses geistige Brot der Wahrheit wollen wir darum täglich bitten, wenn wir die Worte des Vaterunsers aussprechen: Gib uns heute unser tägliches Brot. Es soll unsere Seele bewahren vor

Krankheit und Schwäche und ihr Kraft verleihen, stets das Rechte und Heilsame zu erkennen, zu wollen und zu beschließen. Zu dieser Nahrung des göttlichen Wortes muß aber noch hinzukommen das himmlische Brot im heiligsten Sakrament. Ich fühle, sagt der hl. Franz von Sales[1], daß mir in diesem Leben vorzüglich zwei Dinge höchst notwendig sind, ohne welche mir dieses armselige Leben unerträglich wäre: das eine ist der Tisch des göttlichen Gesetzes; auf ihm liegt die heilige Lehre, die in dem wahren Glauben unterweiset und sicher bis hinter den Vorhang, in das Allerheiligste führt. Das andere ist der Tisch des heiligen Altars; auf ihm liegt das heilige Brot, der kostbare Leib Christi. Ja, unsere Seele hungert und dürstet nach Gott, und Gott hat in seiner Weisheit und Liebe ein Mittel erfunden, diesen Durst der Seele zu stillen. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe" (Jo 3, 16). Der Sohn Gottes nahm einen Leib an und blieb als Gottmensch im heiligen Sakrament auf Erden, damit dieser Leib die Speise unserer Seele werde. So hat er es in der Synagoge zu Kapharnaum verheißen, da er sprach: „Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise" (6, 55). Und am Abend vor seinem Tod hat er im Abendmahlssaale das Versprechen durch Einsetzung der Eucharistie erfüllt. Um das Brot der Eucharistie heißt er uns gleichfalls bitten, indem er uns zu sprechen befiehlt: Gib uns heute unser tägliches Brot. In diesem Sinn haben schon die Väter der alten Kirche die vierte Bitte des Vaterunsers aufgefaßt: wir sollen Gott bitten um die Speise des Leibes,

---

[1] Briefe IV 11.

überhaupt um alles zur Erhaltung des leiblichen Lebens Notwendige, zugleich aber auch um das sakramentale Brot. So schreibt ein alter Zeuge (Tertullian): Wir müssen die Worte „gib uns unser tägliches Brot" eher im geistigen Sinn auffassen; Christus ist nämlich unser Brot; denn das Leben ist Christus, und das Leben ist Brot, d. h. Christus, der uns als Speise gegeben wird, bewirkt Leben. Denn also spricht er: „Ich bin das Brot des Lebens" (Jo 6, 35; Tertullian de orat. c. 6). Und der große Bischof von Karthago, Cyprian, welcher die Wahrheit des christlichen Glaubens und Bekenntnisses mit seinem Blute besiegelt hat, spricht: Die Worte „gib uns heute unser tägliches Brot" können sowohl in geistigem als auch in einfachem Sinne verstanden werden. Im geistigen Sinn; denn das Brot des Lebens ist Christus, und zwar ist dieses Brot nicht aller, sondern unser (der Christen) Brot (= es gehört nicht allen). Wir sagen: unser Brot, weil Christus das Brot jener ist, die seinen Leib berühren. Wir beten, daß dieses Brot uns täglich gegeben werde[1]. Auch der große Kirchenlehrer Augustin legt die vierte Bitte des Herrengebetes als Bitte um die täglichen Lebensbedürfnisse wie um das Himmelsbrot in der Eucharistie aus: gib uns heute unser tägliches Brot, deine Eucharistie, die tägliche Speise. Die Gläubigen wissen nämlich, was sie erhalten, und es ist gut für sie, das für diese Zeit notwendige tägliche Brot zu empfangen. Für sich bitten sie, damit sie rechtschaffen werden und in Rechtschaffenheit, im Glauben und in einem guten Leben verharren[2]. Freilich drang der Weltgeist vielfach im Laufe der Jahrhunderte in die

---

[1] De dom. orat. 18.

[2] Sermo 58 de orat. dom. ad Compet.

Kirche ein und brachte da und dort andere Anschauungen auf, als ob der Herr uns im Vaterunser nur um die Nahrung des Leibes zu beten gelehrt, und als ob der Genuß des Himmelsbrotes im heiligen Sakrament lediglich ins Belieben des einzelnen gestellt sei; daher war die Kirche schließlich genötigt, den Empfang der heiligen Seelenspeise wenigstens einmal im Jahr als Pflicht vorzuschreiben. Aber gewiß hat der hl. Ambrosius richtig geurteilt, da er sagt: Wenn doch das Brot (= Himmelsbrot) ein tägliches ist, warum empfängst du es erst nach einem Jahre? „Jener, der es nicht täglich zu empfangen verdient, verdient es auch nicht zu empfangen nach einem Jahre.“[1] Geistesmänner vom Schlage eines Franz von Sales und Vinzenz von Paul weisen auf die vierte Bitte des Vaterunsers hin, um zum häufigen Empfang der heiligen Kommunion aufzufordern. Der große Bischof von Genf, der liebevolle Seelenhirte spricht: Unser Herr sagt nicht, wir möchten um das jährliche, monatliche, wöchentliche, sondern um das tägliche Brot bitten, und Vinzenz von Paul erklärt, daß die Eucharistie das tägliche Brot sei, das unser Herr von uns erfleht wissen will. Können wir uns, Geliebte, da wundern, wenn der gegenwärtig um das Seelenheil der Gläubigen eifrig bekümmerte Heilige Vater in dem vor sechs Jahren erschienenen Dekret[2] mit allem Nachdruck auf die vierte Bitte des Vaterunsers hinweist und im Hinblick darauf die Gläubigen des ganzen Erdkreises zur oftmaligen, wo möglich täglichen Kommunion eindringlich einladet? Die Welt war zunächst erstaunt ob dieser Kundgebung des obersten Hirten, und viele aus der Zahl der

[1] Fénelon, W. IV 199.

[2] Sacra Tridentina synodus, 20. Dezember 1905.

Gutgesinnten konnten es nicht unterlassen, ihrem Befremden Ausdruck zu geben und daran Befürchtungen aller Art anzuknüpfen. Heute, nach Verfluß weniger Jahre, sind diese Äußerungen des Kleinglaubens verstummt. Wenn wir, meine Brüder, die Frage aufwerfen, wie es der ersten Christenheit gelungen sei, aus der tiefsten Tiefe religiös-sittlichen Elends sich zu erheben zu einem glänzenden Tugendleben, so wird neben der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in Taufe und Handauflegung oder Firmung der häufige Empfang des Himmelsbrotes als das vorzüglichste Mittel genannt werden müssen. Lukas deutet das an in jenem Bericht über das Leben der Christen nach dem ersten christlichen Pfingstfeste: „Täglich da und dort in einem Hause (= Kirche) Brot brechend d. h. den Leib des Herrn in der Eucharistie genießend nahmen sie Speise in Fröhlichkeit und Einfalt des Herzens, Gott lobend und Gunst besitzend bei dem ganzen Volke“ (Apg 2, 46). Es war das eine Freude im Herrn, und diese entquoll der in der Eucharistie gepflogenen Gemeinschaft mit Christus. Was hat namentlich die Erhebung so vieler Heiden aus einem schauerlichen Lust- und Lasterleben bewirkt, wenn nicht wieder neben der durch die Taufe ihnen vermittelten Gnade der häufige Empfang Jesu Christi im heiligen Sakrament? Höret, was Petrus in seinem ersten Brief an die kleinasiatischen Christen schreibt: „Genug ist es an der vergangenen Zeit, daß ihr das Verlangen der Heiden erfüllt habt, da ihr dahingewandelt seid in Ausschweifungen, Lüsten, Berauschungen, Schmausereien, Zechgelagen und freventlichen Götzendienereien; darum empfinden sie (die noch ungläubigen Heiden) Befremden, weil ihr (jetzt) nicht (mehr) mitlaufet in denselben Erguß heillosen Wesens, indem sie lästern“ (1 Petr 4, 3—4). Also diese von Petrus

angeredeten Christen haben nach Erkenntnis der Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums sich zurückgezogen vom Götzendienst und allen sündhaften heidnischen Lustbarkeiten und mit der Gnade Gottes einen streng sittlichen Wandel geführt und eben dadurch den Unwillen und Ärger ihrer früheren Genossen der Sünde erregt, solcher nämlich, welchen es am guten Willen und infolge davon an der Fähigkeit fehlte, sich zu den Höhen des Glaubens und der Tugend zu erheben, weshalb sie nicht selten ihrem Ärger in Lästerungen gegen die Christen und das Christentum Luft machten. Der Apostelfürst gibt deutlich genug zu verstehen, was bei den Gläubigen jene Wirkung veranlaßte, indem er schreibt: „Ablegend also alle Bosheit und alle Arglist und Verstellung und Neid jeder Art und alle verleumderischen Reden habet als neugeborene Kinder ein sehnsüchtiges Verlangen nach der geistigen lauteren Milch, damit ihr in Kraft derselben wachset, da ihr ja gekostet habt, daß süß der Herr ist“ (1 Petr 2, 1—3). Was meint Petrus mit diesen Worten: ihr habt gekostet, daß süß der Herr ist? Die kleinasiatischen Christen waren durch den Empfang der Taufe Kinder Gottes geworden, und im Zusammenhang damit hatten sie im heiligen Geheimnis der Eucharistie die innigste Vereinigung eingegangen mit dem Gottmenschen Jesus Christus und dadurch am meisten eine Erfahrung von der Süßigkeit des Herrn gemacht. Wie sie früher am Tisch der Dämonen teilgenommen, so nahmen sie jetzt am Tische des Herrn teil und erhielten Gemeinschaft mit dem Leibe Christi (1 Kor 10, 16 u. 21). Die Folgen dieser Gemeinschaft waren und sind beglückend und beseligend: es sind Trost und Friede selbst in den Kämpfen und Leiden des Lebens, Kraft und Stärke in den Versuchungen, Antrieb und Eifer zum Guten, zur

Ausübung edler Werke, zum unablässigen Streben nach Vollkommenheit. Durch solches Kosten der Süßigkeit des Herrn, durch solche Gemeinschaft mit dem Leib und Blute Christi gelang es der jungen Christenheit, in der damaligen, von Gott abgekehrten, in Sünde und Laster versunkenen Welt als sittlich schöne, im Glanz aller Tugenden strahlende Gestalten dazustehen, inmitten eines verkehrten Geschlechts als leuchtende Sterne (Phil 2, 15) zu prangen und selbst viele der Ungläubigen mit Bewunderung ob ihres herrlichen Wandels zu erfüllen. Geliebte! Der Heilige Vater möchte durch seine Aufforderung zur öfteren, zur täglichen Kommunion in der heutigen Welt einen ähnlichen Zustand herbeiführen, wie er in der Kirche zur Zeit der Apostel herrschte. In der vorchristlichen Zeit war Selbstsucht, Genußsucht und Habsucht an der Tagesordnung: Geld, Geld war die Losung, erst nach dem Gelde die Tugend (quaerenda pecunia primum est, virtus post nummos). Solcher Ruf dringt laut genug auch an unser Ohr. Wir gewahren ein unermüdliches Jagen nach Besitz und Genuß. Wenn es den Erstlingen der Christenheit namentlich durch den täglichen Genuß des himmlischen Brotes in der Eucharistie gelang, den Erdensinn und die Sinnlichkeit zu überwinden, in Zufriedenheit und Einfalt des Herzens, unter fortwährendem Lobpreis Gottes in brüderlicher, alles mit dem Nächsten teilender Liebe ihre Tage zu verbringen (vgl. Apg 4, 32 ff) und in Sehnsucht zu erwarten die Offenbarung der Kinder Gottes, d. h. die Teilnahme an der den Kindern Gottes verheißenen Herrlichkeit (Röm 8, 19), dann wird eine Eindämmung des Erdensinnes auch jetzt durch die Anwendung desselben Mittels gelingen und ein mächtiger Fortschritt im Guten herbeigeführt werden. Wenn ein Teil der heutigen Gesellschaft,

leider ein sehr beträchtlicher, die Erde zum Paradiese umgestalten und hier in Freude und Genuß sich ausleben will, so müssen wir um so nachhaltiger den Ruf erheben: wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern nach der zukünftigen trachten wir (Hebr 13, 14); die Erde ist nicht unsere Heimat, sondern der Ort der Verbannung; wir sind auserwählte Pilgrime und Fremdlinge, welche Gott nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, zu unvergänglichem und unbeflecktem und unverwelklichem Erbe, welches aufbewahrt ist im Himmel (1 Petr 1, 1 u. 3—4). Ja, „im Himmel ist unser Reichswesen, woher wir auch als Retter und Richter erwarten den Herrn Jesum Christum, welcher den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten wird zu einem dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichgestalteten Leibe" (Phil 3, 20 f). Das wird geschehen, wenn wir uns auf unserer Pilgerschaft durch das Erdenleben oftmals sättigen mit der köstlichen Nahrung, die in dem Leib und Blute Christi besteht; denn der Sohn Gottes hat zu Kapharnaum gesprochen: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage" (Jo 6, 54). Die Erde würde zu einer Art Paradies werden, wenn alle, die sich zum christlichen Namen bekennen, in Befolgung der Aufforderung des Statthalters Jesu Christi oftmals das Himmelsbrot würdig genießen wollten und infolge dieses Genusses von dem einen Wunsche beseelt wären, den Willen Gottes zu erfüllen, und dem Herzen und Empfinden nach so einig wären, als ob sie nur ein Herz und eine Seele hätten (Apg 4, 32). Erfolglos sind die Bestrebungen des obersten Hirten der Kirche nicht. Sehr viele Glieder unserer Kirche nehmen seine Worte sehr

ernst und sind mit Freude und Dankbarkeit der Einladung zur öfteren und zur täglichen Kommunion gefolgt. Die Wirkungen kennt allein Gott; sie sind eingezeichnet in das Buch des Lebens. Doch treten dieselben in religiösen Genossenschaften und weiten Kreisen der christlichen Gemeinschaft fast sichtbar und greifbar vor unsere Augen in einem edlen Wetteifer um das Gute und Schöne, in Förderung der Arbeiten der äußeren und inneren Mission, in opfermutiger Erfüllung schwerer Standespflichten, in geduldiger Ertragung innerer und äußerer Leiden, in begeisterter Hingabe an Gott im Dienste der Nächstenliebe. So ist es dem Himmel und den Engeln wohlgefällig. „Denn Gottes Gebilde sind wir, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, welche Gott zuvor bereitete, damit wir in ihnen wandeln“ (Eph 2, 10). All unsere Rechtfertigung und Heiligung und Ausrüstung mit Gnade, so namentlich unsere Vereinigung mit dem Gottmenschen Jesus Christus im Geheimnis der Eucharistie, zielt ab auf unsere sittliche Vervollkommnung, auf die Gestaltung unseres Lebens nach dem Vorbild des Herrn, und als Früchte müssen in die Erscheinung treten gute Werke. „Diejenigen, welche an Gott gläubig geworden sind, sollen darauf bedacht sein, die Übung guter Werke in Pflege zu nehmen“ (Tit 3, 8); „lernen sollen sie, gute Werke zu verrichten für notwendige Bedürfnisse, damit sie nicht unfruchtbar seien“ (Tit 3, 14). Nichts wäre gefährlicher als die Gnade Gottes zu empfangen, das Himmelsbrot zu genießen und dabei einem unfruchtbaren Baume zu gleichen.

Geliebte! Wenn ihr in Zukunft das Vaterunser betet und an die vierte Bitte kommt: „Gib uns heute unser tägliches Brot“, dann vermeidet jede Nachlässigkeit und

Gedankenlosigkeit; bittet den Herrn in aller Demut um die Nahrung für den Leib und die Gewährung alles andern für den Lebensunterhalt Nötigen; denket an eure Armseligkeit und Ohnmacht; euer Sorgen und Arbeiten ist umsonst, wenn der Herr nicht seinen Segen verleiht; er allein ist es, der uns Speise gibt, er allein, welcher der zubereiteten Speise Kraft und Nährwert gibt, er allein, welcher uns Gesundheit schenkt, damit die Speise anschlage. Aber vergesset nicht, daß der Mensch und Christ nicht von irdischem Brot allein lebt, daß uns der Herr in seiner grenzenlosen Liebe noch einen andern Tisch deckt und uns da mit köstlicher Speise, dem Himmelsbrot, nähren will. Danken wir ihm für dieses Geschenk und sprechen wir mit Demut und Vertrauen: Gib uns heute unser tägliches Brot, wie jene Zuhörer zu Kapharnaum die Bitte ausgesprochen haben: Herr, gib uns allezeit dieses Brot. Ja, Herr, gib uns die Gnade, daß wir in einem guten Leben verharren und niemals von deinem Altar, von dem Himmelsbrote, von Jesus Christus im heiligsten Sakrament getrennt werden, daß wir lebend von Christus auch für Christus leben.

Jo 6, 48—54. (Es sprach Jesus zu den Volksscharen): 48.
Ich bin das Brot des Lebens. 49. Eure Väter haben
das Manna in der Wüste gegessen und sind gestorben.
50. Dies ist das Brot, das vom Himmel herabkommt,
daß man davon esse und nicht sterbe. 51. Ich bin das
lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist;
wenn einer von diesem Brote ißt, so wird er leben in
Ewigkeit. Aber auch das Brot, welches ich geben werde,
mein Fleisch ist es für das Leben der Welt. 52. Da

stritten die Judäer untereinander und sprachen: wie kann uns der da sein Fleisch zu essen geben? 53. Da sagte Jesus zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr nicht das Fleisch des Sohnes des Menschen esset und sein Blut trinket, habt ihr nicht Leben in euch. 54. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage.

Erstes Thema.

Die Eucharistie die Nahrung der Seele zum ewigen Leben.

„Er ließ ihnen Manna regnen zur Speise, gab ihnen Himmelsbrot; Brot der Starken (der Engel) aß der Mensch, Nahrung sandte er ihnen in Fülle" (Ps 78, 24—25).

Demosthenes, der große griechische Rhetor und feurige Patriot, bringt in seinen Reden die Sprache immer wieder auf die Tage von Marathon, Salamis und Platää als die Heldenzeit seines Volkes, um durch solches Beispiel seine Zeitgenossen, diese entarteten und verweichlichten Epigonen, zu tatkräftigem männlichen Handeln anzufeuern. Ähnlich suchten die berufenen Führer und Werkzeuge Gottes das Volk Israel durch den Hinweis auf seine heilige und große Geschichte zum Vertrauen auf Gott und zur unverbrüchlichen Bundestreue anzufeuern. So auch der Sänger des Psalmes 78: was er an Großtaten Gottes bei der Befreiung des Volkes aus Ägypten und der darauf folgenden Zeit von den Ahnen erzählen hörte, das wollte er dem jüngeren Geschlechte mitteilen, „damit sie auf Gott ihr Vertrauen setzen und nicht vergessen die Taten Gottes und seine Gebote bewahren, und daß sie nicht wären wie

ihre Väter, ein abtrünniges und sich empörendes Geschlecht" (Ps 78, 6—8). In solcher Absicht spricht er die Worte: „Gott ließ ihnen Manna regnen zur Speise, gab ihnen Himmelsbrot; Brot der Starken aß der Mensch; Nahrung sandte er ihnen in Fülle." In des Sängers Fußstapfen trat später Stephanus, als er voll Gnade und voll des Heiligen Geistes Wunder und Krafttaten unter dem Volke wirkte und dann, ergriffen und vor die jüdische Obrigkeit gestellt, eine Rede hielt. „Moses", sprach er da, „hat sie herausgeführt, indem er Wunder und Zeichen tat im Lande Ägypten und im Roten Meer und in der Wüste 40 Jahre lang" (Apg 7, 36). Der heilige Diakon fügte dem noch bei: „Dies ist der Moses, der den Söhnen Israels gesagt hat: einen Propheten wird euch Gott erwecken aus euern Brüdern wie mich" (Dt 18, 15). Stephanus will sagen: Moses ist ein Vorbild Christi, er hat aber auch als Prophet auf das Kommen desselben hingewiesen. Diese Prophetie war Gegenstand eifriger Erörterung in den jüdischen Schulen und allgemein war auf Grund derselben die Erwartung der Angehörigen Israels zur Zeit Jesu, der Messias werde ähnlich wie Moses ein Zeichen vom Himmel (Mt 16, 1), d. h. eine wunderbare Mannaspende wirken; daher die in Kapharnaum anwesenden gelehrten Gegner gleich im Anfang der Rede Jesu das Wort sprachen (Jo 6, 30): „Was wirkest du als Zeichen, damit wir es sehen und dir glauben?" Der Heiland anerkennt stillschweigend die Berechtigung dieser Forderung und verheißt ein Manna zu geben, das nach Ursprung, Inhalt und Wert das den Vätern in der Wüste gespendete Manna weit übertreffen werde. „Eure Väter", sprach er, „haben das Manna in der Wüste gegessen und sind gestorben. Ich bin das Brot des Lebens (6, 35), das Brot, das vom Himmel herab-

kommt, daß man davon esse und nicht sterbe", nämlich nicht sterbe wie die Väter. Diese wurden durch das Manna dem Leibe nach erquickt während ihres Aufenthaltes in der Wüste, aber durch den Genuß desselben nicht vor dem Tode bewahrt, nicht vor dem Tode des Leibes; indes war diese Nahrung auch ohne jeden Einfluß auf ihr jenseitiges Schicksal, gab ihnen beim Sterben keine Hoffnung auf ewiges Leben. Ganz anders ist die Wirkung des gegenbildlichen, vom Herrn zu Kapharnaum verheißenen und am Abend vor seinem Leiden den Jüngern wirklich gegebenen Brotes, des wahren Himmelsbrotes, welches vom Throne Gottes gekommen, d. h. welches der fleischgewordene Sohn Gottes ist: es ist eine Speise der Seele, nährt, unterhält und vermehrt das durch die Taufe im Christen grundgelegte Leben der Seele, macht sie Gott immer ähnlicher und befähigt sie, nach dem Hingang ins Jenseits Gott zu schauen. Erstreckt sich die Wirkung dieses Brotes auch auf den Leib? Gewiß. Allerdings ist dieser bestimmt, der Auflösung anheimzufallen und Staub zu werden. Indes wird dem Leibe infolge der Anteilnahme an dem himmlischen Brot ein göttlicher Keim eingesenkt, aus welchem einstmals eine herrliche Frucht hervorgehen wird. Durch den Empfang des Himmelsbrotes erhalten wir die zuverlässigste Bürgschaft, daß der Herr uns am Jüngsten Tage auferwecken und dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichgestalten wird (1 Kor 15, 38. Phil 3, 21). Der Herr selbst wird bei dem Befehlsrufe, nämlich bei der Stimme des Erzengels und bei der Posaune Gottes vom Himmel herabkommen, und es werden die in der Gemeinschaft mit Christus Verstorbenen auferstehn (1 Thess 4, 16). Wie sein eigener Leib aus himmlischer Lichtsubstanz besteht, so wird er unsern verwesten Leib mit dem Lichtglanz göttlicher

Herrlichkeit ausstatten und zu einem geistigen Leibe machen. Dann erst sind wir dazu bereitet, den Herrn selbst nach seinem wahren Wesen zu sehen. Denn so schreibt Johannes in seinem ersten Brief (3, 2): „Geliebte, wir sind Kinder Gottes, und noch ward nicht offenbar, was wir sein werden; wir wissen aber, daß, wenn es offenbar sein wird, wir ihm ähnlich sein werden; denn wir werden ihn schauen, so wie er ist.“ Kinder Gottes, will der Apostel sagen, werden wir durch Glauben und Taufe; diese Kindschaft soll sich während unserer Pilgerschaft auf Erden vervollkommnen und wird zur Vollendung gelangen mit dem Anbruch der Ewigkeit. Höret, was über die Wirkung des Himmelsbrotes in der Eucharistie Johannes in seiner geheimen Offenbarung schreibt: „Wer ein Ohr hat, höre, was der Heilige Geist den Gemeinden sagt: dem Sieger will ich geben von dem verborgenen Manna und will ihm einen weißen Stein geben und darauf einen neuen Namen geschrieben, den niemand kennt, außer der Empfänger“ (2, 17). Der Seher oder vielmehr der erhöhte Christus verheißt also dem Sieger, demjenigen, der alle ihn von der Liebe Gottes abhaltenden Hindernisse überwältigt, oder wie Jakobus (1, 12) sagt, alle Versuchung aushält, die Krone des Lebens, die Fülle aller Güter, die himmlische Seligkeit; diese bezeichnet er aber als die den fleischgewordenen Logos („neuer Name“) einschließende geheimnisvolle Mannaspende, d. h. als eucharistische Opferspeise, das höchste Gut auf der Welt. Das „weiße Täfelchen“ deutet die Verklärung an, deren wir nach glücklich errungenem Sieg im Jenseits auch dem Leibe nach teilhaftig werden. Die Zusicherung, daß das geschehe, erhalten wir während unserer Erdenpilgerschaft durch den Empfang des fleischgewordenen Sohnes Gottes im heiligen

Sakrament. Niemand kennt dieses wunderbare Manna, seine Kraft und Wirkung als nur jene, die es empfangen, und nur diese haben die Gewähr, daß sie, vor dem ewigen Tod bewahrt, einst das unvergängliche Leben besitzen werden. Meine Brüder! Das eben ist der Gedanke, der den vorstehenden Evangelienabschnitt beherrscht. Der Herr sagt: ich bin das Brot des Lebens, das Brot, das vom Himmel herabkommt, das Brot, das solcher Art ist, daß man davon esse und nicht sterbe wie die Väter, damit man, vor dem ewigen Tod bewahrt, der Seligkeit teilhaftig werde. „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage" (6, 54). „Der Sieger soll nicht geschädigt werden von dem zweiten (ewigen) Tod", sagt wiederum der Geist in der Offenbarung des Johannes (2, 11). Wie armselig erscheint das Manna der Väter mit seiner bloß leiblichen und endlichen Erquickung gegenüber dem Manna des Neuen Bundes, wie es der Herr zu Kapharnaum verheißen hat! Dieses Unterschiedes war sich Ignatius, der große Märtyrerbischof von Antiochien, bewußt, da er in seinem Brief an die Römer von dem Manna des Neuen Bundes spricht (7, 3): „Nicht an vergänglicher Speise habe ich meine Freude, auch nicht an Lüsten des Lebens, Brot Gottes verlange ich, Himmelsbrot, Lebensbrot, welches ist Fleisch Jesu Christi, und Trank Gottes will ich, sein Blut." Der Heiland sagt: Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist; er meint, vom Himmel im strengsten Sinn; es handelt sich um das Himmelsbrot; dieses ist der persönliche Gottmensch, der Sohn Gottes, der Fleisch geworden ist.

Vielleicht wird aber einer von euch sagen: wie soll man es verstehen, daß der Herr in seiner Synagogenrede zuerst

den Vater als den Geber des himmlischen Brotes nennt, dann auf einmal sich selbst, da er spricht: „Aber auch das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch“? Geliebte, es liegt kein ernstlicher Grund zu einem Anstoß vor. Sehet, auch wenn der Heiland von der Sendung des Heiligen Geistes redet, bezeichnet er bald den Vater, bald sich selbst als den Sender desselben (Jo 14, 26; 15, 26). Der Herr will, wenn er zuerst auf den Vater als Geber hinweist, recht eindringlich den himmlischen Ursprung des Brotes, den Thron Gottes als Ort namhaft machen, von dannen es kommt, sonach die Augen und Herzen seiner Zuhörer nach oben lenken, woher das Brot ausgehe; er meint aber dasselbe Brot, wie da, wo er sich selbst als den Geber einführt (6, 51[b]). Er hat ja sofort beim Beginn seiner Rede als den eigentlichen Gegenstand der Erörterung das unvergängliche Brot bezeichnet, das er, der Menschensohn, geben werde. Der große Kirchenlehrer Chrysostomus redet von den beiden Gebern des Brotes und sagt: Jesus nennt zuerst den Vater als Geber mit Rücksicht auf die (Glaubens-) Schwäche der Judäer und aus Klugheit; wenn die Judäer an Gesinnung der Samariterin gleich gewesen wären, würde er sofort sich selbst als Spender vorgestellt haben (hom. 45 zu Jo 6). Seine unmittelbaren Zuhörer haben dies sicher auch richtig verstanden. Aber freilich an dem übrigen Inhalt seiner Rede nahmen dieselben Anstoß. Als er das himmlische Brot, das vom Himmel herabgekommen, und das er zu geben verspricht, näherhin bezeichnete und sprach: Das Brot, das ich geben werde, bin ich selbst, oder vielmehr, ist mein Fleisch für das Leben der Welt, da unterbrachen sie ihn, wie sie schon vorher ein Gemurmel erhoben hatten, indem sie riefen: Was sagt er

denn, er sei das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist! Wir wissen doch, daß er der Sohn Josephs ist, wir kennen seinen Vater und seine Mutter (6, 41 ff); es ist also nichts mit dem Herabgekommensein vom Himmel. Jetzt vollends, da er vom Essen seines Fleisches sprach, konnten sie sich nicht mehr halten und sagten entrüstet: Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben (6, 52)? Sie finden es unbegreiflich und unerhört, daß Jesus ihnen eine Speise zu geben verspricht, die man mit dem Munde essen solle, und zwar so, daß man damit sein, Jesu, Fleisch genieße. Sie dachten an das rohe sinnfällige Fleisch, und so glaubten sie im vollen Recht zu sein, gegen Jesu Worte laut und feierlich zu protestieren. Menschenfleisch essen, Menschenblut trinken, das ging ihnen gegen ihr Fühlen und Empfinden und gegen alle ererbten Anschauungen und gesetzlichen und väterlichen Überlieferungen (vgl. Lv 17, 10—14). Wenn sie nur einige Geduld gezeigt hätten, der Heiland würde sie sofort aufgeklärt und den Grund des Anstoßes beseitigt haben. Um das widerstrebende Verhalten der Zwischenredner zu verstehen, Geliebte, muß man beachten, daß diese nicht einfache, schlichte, gutwillige Leute aus dem Volke, nicht derbe, aber offenherzige Galiläer waren, sondern Angehörige des Gelehrtenstandes, Schriftgelehrte aus Jerusalem, Gegner Jesu von dem ersten Tage seines Auftretens in der jüdischen Hauptstadt, von der Stunde der Tempelreinigung an, wo Jesus ihr pflichtwidriges Tun und Verhalten bloßgestellt hatte. Sie waren von dort mit feindseliger Gesinnung dem Herrn nach Galiläa nachgereist, um ihm entgegenzutreten, die von ihm gewonnenen Jünger wieder zum Abfall zu bringen und bei gegebener Gelegenheit Stoff zu einer Anklage gegen ihn zu erhaschen. Es fehlte an jeder Empfäng-

lichkeit, an jedem guten Willen, an jeder Geneigtheit, Jesu Reden und Handeln ruhig und unbefangen zu prüfen und darnach sich ein Urteil zu bilden. Sie waren damit schon längst fertig: Jesus ist ein Betrüger und Volksverführer. Der Herr war aber weit entfernt, auf ihre Einrede hin seine Worte zu ändern, etwas davon zurückzunehmen, in ihrem Sinne sozusagen eine Milderung eintreten zu lassen. Mit einem feierlichen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch“, bestätigt er vielmehr seine Aussage: ich werde mein Fleisch zu essen geben, ja er fügt hinzu: und mein Blut werde ich zu trinken geben; wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, wird ewiges Leben haben, und ich werde ihn am Jüngsten Tage auferwecken; die solches Essen und Trinken verschmähen, werden sonach nicht in den Besitz des ewigen Lebens kommen. Beachtet es wohl, meine Christen: der Heiland hält hier ein ähnliches Verfahren ein, wie einstmals dem Nikodemus gegenüber, welchem er die Geburt von oben oder die Taufe mit Wasser und dem Heiligen Geiste darlegt (Jo 3, 1 ff). Auch damals wich der Herr den von dem jüdischen Obern geltend gemachten Bedenken gegenüber nicht zurück, sondern bekräftigte trotz der Verwunderung des Gelehrten seine öffentlich am Osterfeste gemachte Aussage über die Notwendigkeit der Zeugung des natürlichen Menschen von oben oder vom Himmel her, indem er sprach: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn einer nicht von oben gezeugt wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen“, d. h. nicht in dasselbe eintreten. Wie wäre es auch möglich, daß der Heiland je einmal sich zur Änderung oder Zurücknahme seiner Aussagen genötigt gesehen hätte? Bei ihm traf nicht zu, was bei uns armseligen Menschen: omnis homo mendax. Was er mit seinem Munde redete, hatte er von Ewigkeit

her an dem Busen des Vaters ruhend gehört (Jo 8, 26), und so flossen seine Reden aus göttlicher Quelle und waren, einmal ausgesprochen, einer Verbesserung oder Berichtigung oder Zurücknahme weder bedürftig noch fähig. Er hat vor Pilatus von sich selbst ausgesagt: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeuge" (Jo 18, 37). Ja, im Zeugnisgeben für die göttliche Wahrheit lag der Zweck seines Lebens. Es bleiben demnach die Worte des Herrn bestehen: Das Brot, das der Vater oder das ich geben werde, mein Fleisch ist es für das Leben der Welt; der da ißt mein Fleisch und trinkt mein Blut, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage. Freilich nehmen auch heute, wie einstmals zu Kapharnaum, viele Anstoß an diesen Worten, indem sie sprechen: Hart ist diese Rede, wer kann sie hören (Jo 6, 60)? Demgegenüber gilt es, festzustehen im Glauben an die Darlegung Jesu an synagogaler Stätte: er hat damals an der Stelle des Manna der Väter in der Wüste den Angehörigen seines Reiches eine zum ewigen Leben gereichende Speise, ein Himmelsbrot in vollem Sinne, den Genuß seines Fleisches und Blutes versprochen. Ganz im Einklang mit diesem Versprechen nahm er am Abend vor seinem Leiden Brot in seine heiligen Hände und sprach: Das ist mein Leib; goß dann Wein in den Kelch und sprach: Das ist mein Blut, das Blut des Neuen Bundes; nehmet, esset, trinket. Was er zu Kapharnaum in der Synagoge verheißen, hat er im Abendmahlssaale erfüllt: unter der Gestalt von Brot seinen Aposteln seinen heiligen Leib, unter der Gestalt von Wein sein heiliges Blut zum Genusse gereicht, also Brot und Wein durch sein allmächtiges Wort in sein Fleisch und Blut verwandelt und zugleich seinen Aposteln den Befehl

gegeben, dasselbe zu tun, was er getan. Und die Apostel haben den ihnen gewordenen Auftrag erfüllt und den Gläubigen nach dem Hingang Jesu täglich „das Brot gebrochen" (Apg 2, 42 ff), d. h. die Feier der Eucharistie vorgenommen, Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt und genossen, dann den christlichen Brüdern und Schwestern die himmlische Speise zum Genusse gegeben. Die vom Herrn den Aposteln verliehene Gewalt und Vollmacht zur Vornahme der heiligen Abendmahlsfeier ging auf die Nachfolger derselben, die Bischöfe und die von diesen geweihten und verordneten Priester, über, was notwendig war, da der Heiland das wahre Himmelsbrot, diese köstliche, zum ewigen Leben führende Nahrung, allen jemals seinem Reich auf Erden Angehörigen oder „den Seinigen in der Welt", d. h. allen, welche einmal durch Glauben und Taufe Glieder der Kirche, Glieder seines Leibes werden sollten, zugedacht hatte, wie der Lieblingsjünger auf Grund der Aussagen Jesu ausdrücklich bezeugt (Jo 3, 16; 13, 1). Somit herrscht volle Klarheit; aber vergessen dürfen wir nicht, daß es sich hier um eine Wahrheit handelt, welche über die Fassungskraft des menschlichen Verstandes weit hinausgeht; diese Geheimnislehre ergründen zu wollen, wäre Vermessenheit; es gilt vielmehr das Wort, das im Buch der Weisheit steht: „Kaum begreifen wir, was auf Erden ist, und was wir vor Augen sehen, finden wir mit Mühe; wer wird aber das erforschen, was in den Himmeln ist" (Weish 9, 16)? Zu den himmlischen Dingen, zu den geheimnisvollen Wahrheiten hat der Heiland selbst die Lehre über die Eucharistie oder das heilige Sakrament gleich im Anfang seines öffentlichen Auftretens, wo er die erste Andeutung davon machte, gezählt (Jo 3, 12: *τὰ ἐπουράνια*). Da ist unserseits

Glaube unerläßlich, indem wir uns an des Völkerlehrers Äußerung erinnern: „Jetzt sehen wir mittels eines Spiegels im Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dereinst aber werde ich erkennen, wie ich auch erkannt worden bin" (1 Kor 13, 12). Der Herr hat nicht umsonst an die Zuhörer seiner Rede in der Synagoge zu Kapharnaum die strenge Forderung gestellt: „Das ist das von Gott gewollte Werk, daß ihr glaubet an den, den er gesandt hat" (Jo 6, 29). Nicht umsonst bricht er am Schluß seiner Rede in die Klage aus: „Es sind manche unter euch, die nicht glauben" (6, 64); nicht umsonst betont der Apostel Johannes, da er zum erstenmal in seiner Evangelienschrift auf das heilige Geheimnis des Altarsakramentes Bezug nimmt, ohne Unterlaß die Notwendigkeit des Glaubens (Jo 3, 14—18). Dieser Glaube aber kann uns doch nicht schwer werden. Als Gottgesandten hat der Heiland sich eingeführt, als er seine Rede über das Brot des Lebens gehalten (Jo 6, 29), und damit seine Worte als Gottes Worte gekennzeichnet. Außerdem hat er darauf mit Nachdruck hingewiesen, daß Gott ihn als solchen Gesandten durch die wunderbaren Werke beglaubigt habe. Ja, Geliebte! Derjenige, welcher zu Kapharnaum als Speise seinen Leib und als Trank sein Blut zu geben, oder wie wir im Hinblick auf die Erfüllung der Verheißung auch sagen können: derjenige, welcher damals Brot und Wein in sein Fleisch und Blut zu verwandeln in Aussicht gestellt hat, der hatte vorher zu Kana im Hochzeitssaale seine höhere göttliche Macht gezeigt durch Verwandlung von Wasser in Wein. Derjenige, welcher den Seinigen eine Speise einziger Art, ein wahrhaftiges Himmelsbrot zu bereiten versprach, hatte unmittelbar vorher eine zahlreiche Volksmenge mit wenigen

Broten wunderbar gespeist. Derjenige, welcher zu Kapharnaum vor der zahlreichen Versammlung erklärte, daß er als der vom Himmel gekommene und Mensch gewordene Gottessohn mit Gottheit (πνεῦμα) und Menschheit (σάρξ) in lebendigem und verklärtem Zustand als Speise genossen werden solle (6, 52 ff 62—63), hatte in der Nacht vor dieser Erklärung durch sein Wandeln über die Wogen des Meeres gezeigt, daß er Macht habe, seinen irdischen, aus Fleisch und Blut bestehenden Leib in einen überirdischen, vergeistigten und verklärten Zustand zu versetzen (Jo 6, 16—21). Durch dieses wunderbare Wandeln erleichterte er seinen Aposteln und Jüngern den Glauben an sein Wort in der Synagoge zu Kapharnaum (6, 62—64), und diese Erleichterung schuf er auch uns, die wir zwar nicht Augenzeugen jenes merkwürdigen Vorganges waren, aber doch den in alleweg glaubwürdigen Bericht eines Augenzeugen darüber, des Evangelisten Johannes, vor uns haben und uns an den Ausspruch des Herrn an Thomas erinnern: „Selig, die nicht sehen, und doch glauben" (20, 29). Die drei übrigen Evangelisten belehren uns ja, daß der Heiland am Abend vor seinem Tode sein zu Kapharnaum gegebenes Versprechen durch Einsetzung der heiligen Eucharistie erfüllt und so das Wort des Psalmisten verwirklicht hat: „Er ließ ihnen Manna regnen zur Speise, gab ihnen Himmelsbrot; Brot der Starken aß der Mensch; Nahrung sandte er ihnen in Fülle" (Ps 78, 24—25). Erweisen wir uns dankbar, indem wir von dieser Spende mit einem glaubensvollen Herzen weisen Gebrauch machen zum Wohl unserer Seele, zu unserem ewigen Heil, und sprechen wir stetsfort: „Herr, gib uns allezeit dieses Brot."

Zweites Thema.

Die Eucharistie das Opfer des Neuen Bundes.

„Das Brot, das ich geben werde, mein Fleisch ist es für das Leben der Welt.“ So sprach der Heiland in der Synagoge zu Kapharnaum. Er hatte immer von einem Brot geredet, das seinen Ursprung im Himmel habe, aber auf die Erde gekommen sei, ein Brot, das man essen müsse. Manchem seiner Zuhörer mochte die Frage sich auf die Lippen drängen: Was verstehst du denn näherhin unter diesem Brote? Darauf gibt der Heiland die Antwort: *Dieses Brot ist mein Fleisch.* Er hätte gewiß auch sagen können: Es ist mein Leib. Weil er indes erklärt, daß man das Brot *essen* müsse, sagt er: Es ist mein *Fleisch*, um seinen Zuhörern den Gedanken der Eßbarkeit energisch nahezulegen. Aber achtet wohl auf die Beifügung: mein Fleisch für das Leben der Welt, oder mein Fleisch, das ich hingeben werde für das Leben der Welt! Damit weist der Heiland auf seine Selbsthingabe am Kreuze, auf seinen Tod zur Erlösung der Welt oder Menschheit hin (vgl. 3, 16) und sagt: Das von mir zu gebende Himmelsbrot wird als Opfer dargebracht und als *Opferspeise* zum Genuß gegeben werden. Bei seinem Tod am Kreuze trat eine Trennung seines Blutes vom Leibe oder vom Fleische ein; wenn er nun sagt: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben“ (6, 54), so mußte er ein Mahl zu bereiten vorhaben, wo gleichfalls eine getrennte oder gesonderte *Hingabe* von Fleisch und Blut zum *Essen* und *Trinken* erfolgt. Von solcher Art war das am Vorabend seines Leidens im Saale zu Jerusalem gefeierte Mahl, da der Herr seinen Aposteln

unter der Gestalt von Brot seinen Leib, unter der Gestalt von Wein sein Blut zum Genusse reichte. Der damals eingesetzten und nach seinem Hingang in der Kirche gefeierten Eucharistie kommt Opfercharakter zu. Niemand anders als der Evangelist Johannes, der uns die Rede des Herrn über das Brot des Lebens überliefert hat, bezeugt für die Zeit seiner Wirksamkeit in Kleinasien in den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts das Vorhandensein eines fortwährenden Opfers in der Gemeinde oder Kirche; denn er schreibt in seinem ersten Brief: „Jesus Christus ist die Sühne (ἱλασμός) für unsere Sünden, nicht aber für die unsern allein, sondern für die der ganzen Welt“ (1 Jo 2, 2). Man denkt bei diesen Worten unwillkürlich an den Kreuzestod auf Golgotha, aber man übersehe nicht die Worte des Apostels: Jesus Christus ist (nicht: war) Sühne. Damit ist der Gedanke ausgesprochen: Jesus Christus hat sich nicht bloß einmal am Kreuze dargebracht, sondern er bringt sich beständig als Sühnopfer dar für die ganze Welt. Wo kann das geschehen, wenn nicht in der Eucharistie? Ignatius von Antiochien, noch ein Zeitgenosse des Apostels Johannes, tadelt die Sonderlehrer, welche nicht bekennen, die Eucharistie sei das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte erweckt hat (ad Smyrn. 7). Dem großen Märtyrerbischof ist sonach die Eucharistie wirklich und wahrhaft Fleisch des am Kreuze Geopferten, aber nicht totes Fleisch, sondern Fleisch in der Gestalt, wie es durch die Auferstehung geworden ist (verklärt). Darnach ist die Eucharistie Opfer, und zwar ein mit dem Kreuzesopfer aufs engste zusammenhängendes Opfer: Christus, näherhin Christus der Gekreuzigte ist in der Eucharistie gegenwärtig, aber nicht

mit seinem materiellen Fleisch und Blut, sondern so, wie er seine Menschheit oder menschliche Natur in die himmlische Verklärung hinübergenommen hat. Derselbe Ignatius richtet an die Angehörigen der Gemeinde in Philadelphia die Aufforderung: „Lasset euch angelegen sein, eine Eucharistie zu gebrauchen; denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch zur Einigung (Gemeinschaft) mit seinem Blute, ein Opferaltar (θυσιαστήριον) wie ein Bischof samt dem Presbyterium und den Diakonen, damit, wenn ihr etwas tut, ihr es Gottes Willen gemäß vollbringt" (Kap. 4). Ein gleichfalls sehr alter Zeuge, Irenäus, schreibt: „Indem Jesus Christus sprach: dies ist mein Leib, und den Kelch als sein Blut bekannte, lehrte er das Opfer des Neuen Bundes, welches die Kirche von den Aposteln empfangen hat und nun in der ganzen Welt Gott darbringt" (adv. haer. 4, 17, 5). Justin der Märtyrer, dem zweiten Jahrhundert angehörig, beschreibt die Feier der Eucharistie (1 Apol. 66) und bezeichnet dieselbe (Kap. 65) deutlich genug als eine Opferhandlung, welche der Vorsteher vornimmt in Anwesenheit der Gläubigen und unter Beiziehung der Diakonen. Wenn die Väter der Kirche durchgängig den Opfercharakter der Eucharistie sehr stark betonen, so folgen sie nur den Aposteln und Jüngern des Herrn, dem Johannes und dem Völkerlehrer Paulus. Letzterer widmet den Korinthern die ernsten Worte: „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi (macht er uns nicht des Blutes Christi teilhaftig)? und das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? Weil es ein Brot ist, so sind ein Leib wir, die vielen. Ihr könnt nicht den Becher des Herrn trinken und den Becher der Dämonen — durch Teil-

nahme an heidnischen Opfern —, ihr könnt nicht am Opfertisch des Herrn teilhaben und am Opfertisch der Dämonen" (1 Kor 10, 16—21). Und im Brief an die Hebräer legt derselbe Apostel dar: „Wir haben einen Opferaltar, von welchem zu essen keine Macht haben die dem Zelte Dienenden" (13, 10). Paulus stellt hier den Genossen der christlichen Gemeinschaft die Teilnehmer am levitischen Opferkultus gegenüber und sagt: Die Christenheit hat einen Opferaltar, nämlich als Stätte der Opferdarbringung, und somit auch ein Opfer, und hier können sie eine Opferspeise genießen, durch welche eine Befestigung des Herzens bewirkt wird (vgl. 13, 9).

Die Christenheit besitzt einen Opferaltar und ein Opfer, und das ist das eucharistische Opfer, dessen Einsetzung Jesus am Abend vor seinem Tod vornahm. Saget selbst, meine Zuhörer, ob uns das nicht bei einigem Nachdenken als eine Art Notwendigkeit erscheint. Opfer finden wir bei allen Völkern, wenn auch in verschiedener Form; Opfer waren bei den Heiden in der griechisch-römischen Welt in Übung; Opfer in großer Zahl, blutige und unblutige, brachte das auserwählte Volk Gottes dar. Dazu war eine zahlreiche Priesterschaft, der Hohepriester, die gewöhnlichen Priester und Leviten bestellt. Ist nun der Sohn Gottes in die Welt gekommen, um Priestertum und Opfer außer Geltung zu setzen und ganz abzuschaffen? Das sei ferne! Der Heiland hat einmal eine Gelegenheit wahrgenommen, sich über die alttestamentlichen Opfer auszusprechen, als er nämlich am Jakobsbrunnen das Gespräch mit der Samariterin führte. Auf die Frage der Frau, ob man zu Jerusalem oder auf dem Samariterberg Garizim Gott den schuldigen Opferdienst erfüllen müsse, gibt ihr der Heiland zur Antwort: „Es

kommt die Stunde, wo ihr weder auf dem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet ... Es kommt die Stunde, und sie ist jetzt da, wo die wahren Anbeter den Vater anbeten in Geist und Wahrheit" (4, 21—23). Der Heiland erklärt damit, daß die Gebundenheit des Gottesdienstes an einen einzelnen Ort aufhören werde. Hat er aber hier das Aufhören eines Kultes, das Aufhören der Opfer angekündigt? Ganz und gar nicht. Eine Anbetung oder Verehrung Gottes, und zwar durch Opferdarbringung, wird in seinem Reich in ähnlicher Weise stattfinden wie im alten Bundesstaate, nur wird dieselbe anderer, höherer, vollkommener Art sein. „Denn Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten", sagt der Heiland zur Samariterin. Der Gedanke Jesu ist: Wenn bisher blutige Schlachtopfer, Leiber von Tieren geopfert wurden, so war das eine sehr unvollkommene Opferdarbringung, weil diese Opfer nach Wesen und Inhalt in einem Mißverhältnis stehen zu dem rein geistigen Wesen Gottes, mit letzterem nichts gemein haben. An die Stelle dieser fleischlichen, materiellen Opfer muß ein geistiges treten. Der Heiland meinte damit das Opfer der Eucharistie, wo sein heiliger Leib Gott geopfert wird, sein von dem göttlichen Wesen und Leben erfüllter, belebter und verklärter Leib (vgl. Jo 6, 63). Dieses Opfer ist der Natur Gottes angemessen; die damit geübte Gottesverehrung ist eine wahre, vollkommene (ἐν ἀληθείᾳ) im Vergleich zu der bloß schattenhaften und vorbildlichen des Alten Bundes; wahr und vollkommen ist dieses Opfer auch insofern, als es Heil und Rettung nicht bloß andeutet, sondern wirkt. Die Anbetung mittels dieses Opfers wird Gott um so angenehmer sein, weil die Anbeter Gottes im Neuen Bunde aus Wasser

und Heiligem Geist zu Kindern Gottes geschaffen werden und darum bei der Darbringung des Opfers Gott als ihrem Vater nahen. Der Heiland hatte, als er am Jakobsbrunnen von der Anbetung oder Gottesverehrung in seinem Reiche oder der Kirche redete, auf die Weissagung des Propheten Malachias (1, 10 11) Bezug genommen, der also spricht: „Ich habe kein Wohlgefallen an euch, spricht der Herr der Heerscharen, und nehme kein Opfer an aus eurer Hand; denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang wird verherrlicht werden mein Name unter den Völkern, und an jedem Ort wird Rauchwerk dargebracht werden meinem Namen und ein reines Speiseopfer; denn groß wird sein mein Name unter den Völkern, spricht der Herr der Heerscharen." Dieses reine Speiseopfer, welches der Prophet im Geiste vorausschaute, war das Opfer der Eucharistie, dessen Einsetzung der Herr schon in der Unterredung mit der Samariterin vorhersagte. So war es der Wille Gottes. Denn in der alten Theokratie wurden „Gaben und Opfer dargebracht, welche dem Gewissen nach nicht vollkommen machen konnten die Opfernden, Gaben und Opfer, die nur hinzukamen zu Speisen und Getränken und mancherlei Waschungen, fleischliche Satzungen bis zur Zeit der Verbesserung" (Hebr 9, 9—10), spricht Paulus im Brief an die Hebräer. Ja, als der Augenblick der Verbesserung kam, die Umgestaltung des religiösen Lebens durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes und durch sein Leiden und Sterben erfolgte, da trat auch ein vergeistigtes Opfer an die Stelle der Tieropfer, das mit dem Kreuzesopfer eng zusammenhängende eucharistische Opfer oder das heilige Meßopfer.

Jetzt werdet ihr, meine Brüder, noch fragen: welches ist der Zusammenhang zwischen diesen beiden? Sehet, die

Eucharistie oder die heilige Messe ist das immerwährende Opfer des Neuen Bundes, es ist wesentlich dasselbe Opfer wie das Opfer am Kreuze, welches freilich nur einmal, und zwar durch den geopferten Christus selbst geschah. Auch in der heiligen Messe ist Jesus Christus der Opferpriester, der als Opfergabe dem himmlischen Vater seinen Leib und sein Blut darbringt, aber so, daß er dabei des Priesters der Kirche als seines Werkzeuges sich bedient. Dieser spricht im Namen Jesu Christi die Worte: „Dies ist mein Leib; dies ist mein Blut", dieselben Worte, welche der Heiland bei der Einsetzung der Eucharistie selbst gesprochen und seinen Aposteln und deren Nachfolgern anzuwenden aufgetragen hat mit den Worten: „Tut dies zu meinem Andenken" (Lk 22, 19). Die Opferhandlung bestand beim Opfer des Kreuzes in der freiwilligen Hingabe seines Leibes in den Tod und in der wirklichen Vergießung seines Blutes; in der heiligen Messe besteht die Opferhandlung darin, daß Jesus Christus den auf Kalvaria erlittenen Kreuzestod von neuem seinem himmlischen Vater aufopfert. Bei der heiligen Wandlung gegenwärtig geworden stellt er sich dem himmlischen Vater dar als der Gekreuzigte und verklärte Gottmensch. Er zeigt seinem Vater die heiligen Wunden und bittet ihn, daß er an uns, die wir so vielfach sündigen, Barmherzigkeit übe und seinen zur Strafe erhobenen Arm nicht auf uns niederfallen lasse. Wie oft müssen wir selbst in den Ruf ausbrechen: Die Sünden und Verbrechen der Menschen und Christen schreien zum Himmel um Rache! Welcher Trost liegt da für uns in der Gewißheit, daß das Blut Christi im heiligen Meßopfer noch lauter um Barmherzigkeit zum Himmel, zum Vater ruft als unsere Sünden um Bestrafung (Hebr 12, 24)! Um dieses Blutes willen wird er uns die

Gnade wahrer Buße und Bekehrung und Nachlaß der Sünden verleihen. Die heilige Messe ist ein wahres Versöhnungsopfer: „Er ist Sühnopfer für die Sünden der Welt" (1 Jo 2, 2). Sie ist auch das erhabenste Dankopfer. Wir vermögen ja aus eigenen Kräften Gott nicht gebührend zu danken für alles, was er uns erwiesen hat. Aber Jesus Christus, in der heiligen Messe gegenwärtig, wendet sich an den himmlischen Vater und dankt ihm, und diese Danksagung ist die beste. Die heilige Messe ist sodann das würdigste Lobopfer. In gewissem Sinn und bis zu einem gewissen Grad erzeigen auch die unvernünftigen Geschöpfe Gott dem Ewigen, dem Schöpfer und Herrn, Verherrlichung und Lob und Preis durch Betätigung der in ihr Wesen gelegten Anlagen und Kräfte; Menschen und Christen preisen den Herrn und Vater mit Gesängen und Hymnen und Psalmen für alle Wohltaten, die leiblichen und geistigen (Eph 5, 19 f); allein wir sind zu schwach zu dem entsprechenden Lobpreis. Wenn aber der Gottmensch Jesus Christus bei der heiligen Wandlung auf dem Altar erscheint, dann opfert er sich dem Vater zum Lobe auf, und dieses Lob ist der göttlichen Majestät würdig und ihr wohlgefällig. Die heilige Messe ist endlich das wirksamste Bittopfer: wenn Jesus Christus als das Lamm Gottes auf dem Altar liegt, betet er mit uns, und wenn ihn der Vater während seines Weilens auf Erden stets auf seine Gebete hin erhört hat (Jo 11, 42), so wird er dies auch tun, wenn Jesus ihm seine heiligen Wunden zeigt.

Das ist in Kürze die Lehre der Schrift und der Kirche über Wesen und Bedeutung des heiligen Meßopfers. Es bedarf unserseits bloß einer Erneuerung des Glaubens an diese Wahrheit, und der Entschluß wird sich von selbst einstellen, das heilige Opfer als den Mittelpunkt und die Sonne des

ganzen Gottesdienstes zu schätzen vor allem durch eifrigen Besuch der heiligen Messe, damit wir die göttliche Gerechtigkeit besänftigen, der göttlichen Majestät den gebührenden Dank und Lobpreis erzeigen und Erhörung finden in allen Anliegen des Leibes und der Seele.

Jo 6, 55—69. (In derselben Zeit fuhr Jesus fort, zu den Scharen der Juden also zu reden): 55. Mein Fleisch ist eine wahre Speise, und mein Blut ist ein wahrer Trank. 56. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. 57. Gleich wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch, wer mich ißt, durch mich leben. 58. Das ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, nicht wie die Väter gegessen haben und gestorben sind — sc. wird der, welcher von diesem Brote ißt, sterben, sondern — wer dieses Brot ißt, wird leben in Ewigkeit. 59. Dieses sprach Jesus, da er an synagogaler Stätte in Kapharnaum lehrte. 60. Viele nun von seinen Jüngern, die ihm zugehört hatten, sprachen: Hart (anstößig) ist diese Rede, wer kann sie hören? 61. Da aber Jesus bei sich selbst wußte, daß seine Jünger darüber murren, sprach er zu ihnen: Dies ärgert euch? 62. Wenn ihr nun den Sohn des Menschen aufsteigen sehet, wo er früher war? 63. Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützet nichts. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben. 64. Aber es sind einige unter euch, welche nicht glauben. Denn Jesus wußte von Anfang an, welche es seien, die nicht glauben, und wer der sei, der ihn verraten

werde. 65. Und er sprach: Darum habe ich euch gesagt, daß niemand zu mir kommen kann, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist. 66. Von da an gingen viele von seinen Jüngern weg und wandelten nicht mehr mit ihm. 67. Da sprach Jesus zu den Zwölfen: Wollt etwa auch ihr weggehen? 68. Es antwortete ihm Simon Petrus: Herr, zu wem sollen wir weggehen? Du hast Worte ewigen Lebens. 69. Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes.

„Mein Fleisch ist eine wahre Speise, und mein Blut ist ein wahrer Trank“ (Jo 6, 55).

a) Die Eucharistie ein wirkliches Mahl.

Wer die große Rede des Herrn über das Brot des Lebens aufmerksam prüft, vernimmt fortwährend die Aussage: Der Menschensohn wird ein wunderbares Brot, ein wahrhaftes Himmelsbrot den Menschen zum Essen geben; den Inhalt dieses Brotes bildet er selbst, Jesus Christus, der Gottmensch, der vom Himmel gekommene fleischgewordene Sohn Gottes, sein heiligstes Fleisch und Blut. „Wer ißt mein Fleisch und trinkt mein Blut, hat ewiges Leben.“ Sind nun die Worte „essen“ und „trinken“ im buchstäblichen Sinn zu verstehen, nicht etwa bloß im figürlichen? Geliebte, es darf nicht verschwiegen werden, daß manche jene Worte dahin auslegen, der Herr habe nur ein sinnbildliches Essen im Auge gehabt und den Zuhörern sagen wollen, sie sollen an ihn als den Messias und Sohn Gottes glauben und so sich ihn zu eigen machen. Lassen wir uns, meine teuren Zuhörer, durch solche Auslegung nicht irre machen und auf falsche und verkehrte Wege führen! Betrachtet vor allem den Anfang der ganzen Rede und was

derselben unmittelbar vorangegangen ist. Der Heiland fängt zu der Volksmenge also zu sprechen an: „Schaffet nicht die Speise, die vergeht, sondern die Speise, die bleibet und zum ewigen Leben führt, die der Menschensohn euch geben wird" (6, 27). Die Zuhörer, welche der großen Mehrheit nach am Tage vorher in der Wüste bis zur vollen Sättigung das unter der Hand des Herrn vermehrte Brot gegessen hatten und zu Kapharnaum noch ganz unter dem frischen Eindruck des wunderbaren Ereignisses standen, konnten die vom Heiland in Aussicht gestellte Speise nur als eine solche verstehen, welche wie die Gerstenbrote des vorhergehenden Tages zum wirklichen Essen gegeben werden sollte. Wenn ja einer versucht worden wäre, einen andern Sinn darin zu finden, so wäre er vom Heiland durch den weiteren Fortgang seiner Darlegung belehrt worden, wo er mit fast denselben Worten auf den Anfang seiner Rede zurückkommt, da er spricht: „Aber auch dasjenige Brot, welches ich selbst geben werde — sc. wie ich bei Beginn euch sagte —, ist mein Fleisch für das Leben der Welt" (6, 51). Sofort erklärt er die zu gebende Speise als sein Fleisch und Blut, das im buchstäblichen Sinn gegessen und getrunken werden soll (6, 53—55). Beachtet weiter, Geliebte, wie der Herr die bleibende, von ihm zu reichende Speise mit dem Manna verglich, aber freilich im Unterschied von letzterem als ein wahrhaft himmlisches Brot bezeichnet. Der Heiland deutete bestimmt genug an, was übrigens viele seiner Zuhörer schon wußten, daß das Manna ein Vorbild von dem weit kostbareren Brote sei, das man von dem Messias erhoffte. Chrysostomus sagt: Das Manna war nicht die Wahrheit selbst (*ἀλήθεια*; vgl. Jo 4, 24), sondern nur Vorbild (hom. 55). Da nun das Manna eine Speise zum wirklichen Essen

gewesen war, so mußte dies auch bei dem an seine Stelle tretenden Brote der Fall sein. Sehet, meine Christen, unser Heiland hat sich gerade über diesen hochwichtigen Punkt so unzweideutig ausgesprochen, daß für einen vernünftigen, halbwegs berechtigten Zweifel gar kein Raum bleibt. Viele seiner Zuhörer waren von Anfang an mit seiner Verheißung zufrieden und sprachen: „Gib uns allezeit dieses Brot" (6, 34). Selbst als er beifügte: „ich selbst bin das Brot des Lebens" (6, 35), machten sie keine Einrede. Als er dann freilich erklärte, die von ihm zu gebende Speise sei sein Fleisch, das man essen müsse, fuhren die schriftgelehrten Gegner unter seinen Zuhörern gewaltig auf und sprachen: Was? Haben wir recht gehört? Sein Fleisch will uns dieser da zu essen geben! Sie wollen sagen: eine solche Sprache ist unerhört, unerhört ein solches Anerbieten. Was versetzt sie in eine so gewaltige Aufregung? Das Wort vom Essen seines Fleisches; sie dachten an ein wirkliches Essen mit dem Munde, an ein Genießen des Fleisches oder Leibes Jesu in rohem sinnlichen Zustande. Solches Essen erschien ihnen aber ein Greuel; der ganze jüdische Mensch in ihnen bäumte sich dagegen auf, weil ein solches Essen ihrem natürlichen Empfinden, ihrer an Gesetz und Überlieferung erwachsenen Anschauung widersprach. Nun wäre es dem Herrn leicht gelungen, der Aufregung und Entrüstung ein jähes Ende zu bereiten, wenn er erklärt hätte: Ihr denket an ein Essen im buchstäblichen Sinn, und zwar an ein Essen meines Fleisches oder Leibes; so sind aber meine Worte nicht zu verstehen, sondern ich rede eine figürliche Sprache; höret darum auf, Anstoß zu nehmen. Aber davon war der Heiland nach dem Bericht des Augen- und Ohrenzeugen Johannes weit entfernt. Statt ein einziges Wort zurückzu-

nehmen oder abzuändern, wiederholt er vielmehr seine feierliche Versicherung, man müsse sein Fleisch essen; ja er fügt noch hinzu, man müsse auch sein Blut trinken, und diejenigen, welche solches Essen und Trinken böswillig unterlassen würden, bedroht er mit dem Ausschluß vom ewigen Leben (6, 53—54); er erklärt sonach endgültig, die von ihm zu gebende Speise sei sein Fleisch und Blut, das im buchstäblichen oder eigentlichen Sinn gegessen oder getrunken werden müsse. Bei dieser feierlichen Erklärung gebraucht er sogar einen Ausdruck (τρώγειν), der nicht einfach essen, sondern ein hörbares Essen bedeutet. Dann spricht er noch aus: „Mein Fleisch ist eine wahre Speise und mein Blut ein wahrer Trank.“ Die Auslegung der Worte im figürlichen Sinn ist durch den Wortlaut und den ganzen Gang der Darlegung Jesu völlig ausgeschlossen. Einerlei Meinung war die Zuhörerschaft Jesu über diesen Kardinalpunkt. Die schriftgelehrten Gegner Jesu hatten auf das Manna hingewiesen und die Forderung gestellt, Jesus solle ihnen nach dem Vorbild des Moses ein wunderbares Brot vom Himmel geben, oder vielmehr, er müsse es geben, wenn er auf den Anspruch, Messias zu sein, nicht verzichten wolle. Und der Herr sagte ein solches Brot zu, indem er aussprach, das von ihm zu gebende Brot werde in allweg, nach Ursprung, Wirkung und Wert, jenes Manna übertreffen; die Speisung bei Bethsaida sei erst eine unvollkommene Erfüllung, bloß ein Vorspiel der Veranstaltung, welche er durch Verleihung eines köstlichen, in seinem Fleische bestehenden Brotes treffen werde. In der ganzen Erörterung vom ersten Anfang bis zum Ende bestand zwischen Jesus und den Zuhörern Übereinstimmung darüber, daß das Brot, das er zu geben versprach, und das sein Leib sei, wirklich mit dem

Munde gegessen werden sollte. Chrysostomus macht (hom. 47) die Bemerkung: „Die Zuhörer hielten es für unmöglich, das Fleisch und Blut Christi zu genießen. Warum für unmöglich? Darum, weil sie das Fleischessen wörtlich verstanden. Der Herr aber zeigte ihnen, daß solches Essen nicht bloß möglich, sondern notwendig sei.“ Unter den Zuhörern waren auch seine nächsten Jünger, die Apostel. Diese waren am Abend vor seinem Tod allein mit Jesus im Abendmahlssaale zusammen. Dort aber nahm der Herr nach Beendigung der jüdischen Osterlammfeier ungesäuertes Brot in seine heiligen und ehrwürdigen Hände und sprach: „Esset, dies ist mein Leib.“ Ebenso nahm er den mit Wein gefüllten Kelch und sprach: „Trinket, dies ist der Kelch meines Blutes.“ Und er reichte sowohl das Brot, das auf sein Wort hin sein Leib, als auch den Wein, der jetzt sein Blut war, den Aposteln zum Genusse, zum Essen und Trinken mit dem Munde dar. So berichten Matthäus, Markus und Lukas. Ihr sehet, meine Brüder: die bei der wirklichen Einsetzung der Eucharistie vom Heiland gesprochenen Worte harmonieren völlig mit den Worten, mit welchen er zu Kapharnaum das Geheimnis der Eucharistie einzusetzen versprochen hat. Ihr saget selbst: wenn in Kapharnaum noch ein Zweifel möglich gewesen wäre, was freilich nicht zutraf, ob der Herr das Essen und Trinken buchstäblich oder figürlich meinte, in der Stunde der Einsetzung im Saale zu Jerusalem wäre er völlig gehoben worden angesichts dessen, was der Herr dort am Abend vor seinem Leiden sprach und tat. Die Sprache, welche er sowohl in Kapharnaum als zu Jerusalem redete, war frei von jeder Unklarheit und Unsicherheit. Der Heiland hat vorausgesehen, daß menschliche Zweifelsucht, menschlicher Stolz und Hochmut sich angesichts

des Geheimnisses der Eucharistie regen und erheben werden. Im Hinblick darauf führte er eine so unzweideutige Sprache, um Anwandlungen und Versuchen der Art keinen Spielraum zu lassen. Er kam der menschlichen Gebrechlichkeit und Schwäche möglichst entgegen, als er das Mysterium von unendlicher Tiefe enthüllte. Das zeigt seine weitere Darlegung.

„Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat ewiges Leben.“ Diese Worte riefen einen wahren Sturm der Entrüstung hervor. Zu einem Teil begreifen wir das. Die Zuhörer nahmen dieselben im eigentlichen Sinn, und so dachten sie an eine Tötung Jesu und an ein Genießen des Fleisches vom getöteten Leib. Das erkannte der Herr wohl, und darum gab er darüber eine völlig befriedigende Erklärung ab. Das Fleisch, wie ihr es meinet, sprach er, nützet nichts; ein totes, zerstückeltes Fleisch werde ich nicht zum Genusse darbieten, sondern ein göttlich verklärtes Fleisch. Er weist auf die Himmelfahrt hin: „wenn ihr schauet den Sohn des Menschen dahin aufsteigen, wo er zuvor war“ (6, 62). Er will sagen: Werdet ihr euch auch dann wundern, wenn von der Darreichung meines Fleisches geredet wird? Damit legte der Heiland seinen Zuhörern den Gedanken nahe, er werde den Seinigen seinen Leib in himmlisch verklärtem Zustand zu essen geben; in einen solchen Zustand wurde sein Leib bei der Auferstehung und Himmelfahrt erhoben. „Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben“ (6, 63), d. h. sie beziehen sich nicht auf das roh materielle Fleisch meines Leibes, der euch jetzt vor die Augen tritt, sondern auf mein vom göttlichen Geist und göttlichen Leben erfülltes und verklärtes Fleisch (= menschliche Natur); ihr sollt meinen Leib genießen nicht in seiner jetzigen Gestalt, sondern in jener, in welcher er

sich bei meiner Rückkehr zum Vater im Himmel darstellen wird. Auf diese Weise suchte der Herr das Ärgernis zu heben, welches sehr viele seiner Zuhörer an seinen Worten über das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes nahmen. Allerdings ohne Erfolg. Denn die Hauptgegner, die schriftgelehrten Judäer, wollten nicht belehrt sein; sie waren für solche Belehrung unzugänglich; es fehlte an gutem Willen; sie wollten nicht glauben, wie der Heiland klagt: es sind manche unter euch, die nicht glauben. Trotz aller glänzenden Bezeugung Jesu durch Worte und Werke verweigerten sie die Anerkennung seiner Messianität und Gottheit. So geschah am großen Tag zu Kapharnaum nur, was geschehen mußte: Feindseligkeit, Hohn und Spott gegenüber der Rede Jesu und Abfall seitens solcher, die es vorher unter dem Eindruck der Großtaten Jesu zu einem gewissen Halb- und Schwachglauben gebracht hatten. Aus der Zahl der Apostel aber tritt Petrus hervor und spricht auf die Frage Jesu, ob auch sie weggehen wollten: „Zu wem sollen wir gehen?“ Warum harren sie aus? Petrus deutet es an: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes“ (6, 69). Petrus will sagen: wir vermögen vorerst in den geheimnisvollen Sinn deiner Worte nicht einzudringen; aber wir verbleiben doch bei dir. Der Apostelfürst erkannte, daß es sich in der Rede Jesu um ein Geheimnis handle, das Glauben erfordere, und diesen Glauben erzeigte er mit zehn andern Genossen. Sie haben zahlreiche Proben von Jesu höherem Wesen erhalten seit der ersten Stunde des Zusammenseins mit ihm (1, 35 ff) bis zum Tage der Rede; auf Grund davon und mit Hilfe der Gnade Gottes sind sie zum Glauben an seine Messianität und Gottheit gekommen und zu der Überzeugung, daß die Worte aus

seinem Munde, in Demut und Unterwürfigkeit aufgenommen, zum ewigen Leben führen.

Geliebte! Die Lehre von der Eucharistie, diesem Mittelpunkt unserer heiligen Religion, ist eine geheimnisvolle; das allerheiligste Sakrament des Altars ist ein Wunder der göttlichen Allmacht und Liebe, das wir mit unsern schwachen Kräften niemals zu ergründen vermögen. Aber nach den Worten des Herrn in der Synagoge zu Kapharnaum und denjenigen im Abendmahlssaale zu Jerusalem ist doch jede Unsicherheit ausgeschlossen. Das Brot, das er einstmals zu Kapharnaum zu geben verheißen und das er am Abend vor seinem Tod in Jerusalem den Aposteln wirklich gegeben hat, ist nach der Konsekration nicht mehr Brot, sondern Jesus Christus selbst, Gott und Mensch zugleich, mit Fleisch und Blut, mit seiner Gottheit und Menschheit. Der Heiland redet in der Synagoge vom Essen seines Fleisches, vom Trinken seines Blutes, dann aber auch einfach: *wer mich ißt* (6, 57); damit bezeichnet er kurz seine gottmenschliche Persönlichkeit als Gegenstand des Opfers und Mahles der Eucharistie. Freilich tritt die gottmenschliche Persönlichkeit uns hier unter der unscheinbaren Gestalt von Brot bzw. von Brot und Wein entgegen, und das eben macht das Geheimnis zu einem erhabenen und tiefen, und darum stellt dasselbe an unsern Glauben große Anforderungen. Als der Heiland auf Erden wandelte, verbarg sich unter der Hülle der menschlichen Erscheinung seine Gottheit; in der Eucharistie verbirgt sich, wie seine Gottheit, so auch seine Menschheit, und unsern äußeren Sinnen (Auge, Geschmack) bietet sich nur eine Scheibe von Brot und ein Kelch dar, in den der Priester unter Beimischung von etwas Wasser Wein gießt; nur mit den *Augen des Glaubens* sehen wir beides,

Jesu Christi Gottheit und Menschheit, sein Fleisch und Blut, seine ganze gottmenschliche Persönlichkeit. Aber solcher Glaube hat eine feste, unwandelbare Grundlage: diese besteht aus den Worten des Herrn, welche uns die vom Heiligen Geist erleuchteten Evangelisten aus Anlaß der Berichte über Jesu Auftreten in der Synagoge zu Kapharnaum und über die Feier des Abendmahls zu Jerusalem am Abend vor dem Tod Jesu überliefert haben. Der also begründete Glaube aber tritt uns in ganzer Lebendigkeit seit dem Bestande der Kirche entgegen, in der Urkirche zu Jerusalem in der Zeit unmittelbar nach dem ersten Pfingstfest (Apg 2, 42 ff), in der Kirche zu Korinth (1 Kor 10 u. 11), zu Troas in Kleinasien (Apg 20, 7), und wie in Kleinasien, so später in Südfrankreich, wie dies aus den Schriften des Irenäus (bes. adv. haer. 4, 17, 5) erhellt. Zeugen dieses Glaubens sind Cyprian von Karthago, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Zeugen sind in der Zeit nach dem äußeren Sieg des Christentums in der Welt die zahlreichen Kirchen und Gotteshäuser mit den herrlichen Altären zur Feier des heiligen Meßopfers, mit den zahlreichen Monstranzen und Kelchen und priesterlichen Gewändern, welche bei der Feier des neutestamentlichen Opfers ihre Verwendung fanden; Zeugen dieses Glaubens sind die kräftigen Zurückweisungen aller im Lauf der Jahrhunderte gegen die Lehre über die Eucharistie gemachten Einreden und Anfeindungen, wodurch das kostbarste Kleinod der Kirche unversehrt bis heute bewahrt worden ist zum Heile der Welt, zum Nutzen und Frommen der streitenden und leidenden Kirche.

Liebe Christen! Die Eucharistie ist nicht bloß Opfer, sondern zugleich Opfer m a h l, wo wir eine weit vorzüglichere

Speise, eine weit köstlichere Nahrung genießen, als die Juden einstmals in der Wüste zur Zeit des Moses hatten, nämlich das wahre Himmelsbrot, das urbildliche Manna, Jesu Christi, des Gottmenschen, Fleisch und Blut gemäß seinen Worten: „Mein Fleisch ist eine wahre Speise und mein Blut ein wahrer Trank.“ „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat ewiges Leben“ (Jo 6, 54 f).

Zu Jo 6, 55—69.

b) Die Pflicht zur Teilnahme an dem eucharistischen Mahle.

„So lasset uns hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen, in Vollgewißheit des Glaubens, die Herzen gereinigt vom bösen Gewissen, und gewaschen am Leib mit reinem Wasser; lasset uns festhalten das Bekenntnis der Hoffnung unverrückbar; denn getreu ist der die Verheißung gegeben hat“ (Hebr 10, 22—23).

Der Heiland hat in seiner großen Rede zu Kapharnaum ein wahres Himmelsbrot verheißen und im Verlauf seiner Darlegung gezeigt, daß er selbst dieses Brot sei, er, der vom Himmel herabgekommene, vom Vater ausgegangene, Mensch gewordene Sohn Gottes. Sein Fleisch und Blut in verklärter Gestalt versprach er zu geben, und er hat sein Versprechen durch Einsetzung der Eucharistie am Abend vor seinem Tod erfüllt. Hat er hierbei auch darüber sich ausgesprochen, wie es näherhin mit der Teilnahme an dem von ihm bereiteten Mahle zu halten sei, und welche Früchte eine solche Teilnahme bringe? Gewiß. In aller Form brauchte er die Forderung nicht zu stellen, daß man das Himmelsbrot, sein Fleisch und Blut, im heiligen Mahle

genießen solle. Denn wenn er sagt: Ich gebe den Meinigen, den Angehörigen meines Reiches ein das Manna weit übertreffendes Brot, ein wahres Himmelsbrot, das zum ewigen Leben führt und die Auferweckung des Leibes verbürgt, so ist das wahrhaftig Aufforderung genug, ohne daß besondere Worte nötig waren. Ja, meine Lieben, erwägen und betrachten wir immer aufs neue, was der Heiland zu Kapharnaum gesprochen hat: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage"; sodann: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm" (Jo 6, 54—56). Wir werden dann sowohl über die Pflicht zur Teilnahme an dem eucharistischen Mahle wie über die Wirkungen der würdigen Teilnahme belehrt sein. Mit den Worten: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr nicht das Fleisch des Sohnes des Menschen esset und sein Blut trinket, so habt ihr nicht Leben in euch" (6, 53), scheint Jesus den Genuß seines Fleisches und Blutes in dem eucharistischen Mahle als eine unerläßliche Bedingung des Empfangs von Leben zu bezeichnen; wer nicht isset und trinket oder den Genuß unterläßt, kommt nicht zum Leben, nämlich zum übernatürlichen Leben der Gnade und somit auch nicht zum Ziele, zum ewigen Leben. Darnach wäre die Teilnahme am Mahle der Eucharistie eine Verpflichtung im Sinne vollkommener Notwendigkeit. Hier dürfen wir indes nicht übersehen, daß der Herr die angeführten Worte speziell an die Judäer, die schriftgelehrten Gegner aus Jerusalem, richtet. Sie waren trotz der glänzendsten Bezeugung Jesu nicht zum Glauben an seine göttliche Sendung und Würde gekommen; sie wollten nicht glauben (Jo 12, 37 ff). Darum wiesen sie in erster Linie den Empfang der mes-

sianischen Taufe ab, die der Heiland sofort nach seinem öffentlichen Auftreten angeboten hatte: „Er gab allen an seinen Namen Glaubenden die Vollmacht, durch den Empfang der Taufe Kinder Gottes zu werden“ (Jo 1, 12). In einem Gespräch gleich am ersten Osterfeste hatte Jesus an Nikodemus das Wort gerichtet: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn einer nicht von oben her gezeugt wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen“, d. h. nicht teil bekommen daran, nicht ein Glied desselben werden. Trotz der großen Verwunderung des Nikodemus bleibt der Heiland bei seiner Aussage und erläutert dieselbe näherhin, indem er sagt: „Wenn einer nicht gezeugt wird aus Wasser und Geist, kann er in das Reich der Himmel nicht eingehen“ (Jo 3, 3 u. 5). Damit hat der Herr ein für allemal den Empfang der Taufe als unumgänglich notwendig für den Eintritt in sein Reich und für die Erlangung der Seligkeit dargetan. Die Taufe ist Bedingung der Teilnahme am Reiche Gottes, Bedingung der Aufnahme in die Kirche, Bedingung des Genusses der Eucharistie. Der Evangelist Johannes zeigt dies des weiteren in einer Betrachtung, die er einmal in seinem Evangelium anstellt; er sagt: „Gleichwie Moses die Schlange in der Wüste erhöhte, so muß der Sohn des Menschen erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, in ihm ewiges Leben habe. Denn so sehr liebte Gott die Welt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe“ (Jo 3, 14—16). Der Apostel redet hier von der Hingabe Jesu in den blutigen Opfertod am Kreuze; er redet aber auch von dem Opfer der Eucharistie, dieser unblutigen Erneuerung des Kreuzesopfers; hier gibt Gott wieder in unendlicher Liebe seinen eingeborenen Sohn

dahin, und zwar als Speise, aber nur an solche, welche glauben. Denen, welche an Jesus als den Sohn Gottes glauben und auf das Bekenntnis dieses Glaubens hin die Taufe empfangen, ist das Mahl der Liebe, die Eucharistie, bereitet. Nur „den Seinigen“ gab der Herr am Abend vor seinem Scheiden diesen äußersten Beweis seiner Liebe, d. h. allen, welche je einmal durch Glauben und Taufe Angehörige des neutestamentlichen Reiches, Glieder am Leibe Jesu Christi werden (Jo 13, 1). Als sehr vielen in Jerusalem am ersten christlichen Pfingstfeste die Worte des Petrus durchs Herz gingen, antwortete ihnen der Apostelfürst auf die Frage: Was sollen wir tun? „Tuet Buße, und ein jeder lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden“ (Apg 2, 37 ff). Nur wer dieser Aufforderung nachkam, empfing durch Handauflegung den Heiligen Geist und durfte die heilige Speise, das Himmelsbrot der Eucharistie genießen (Apg 2, 42). Diese Übung der Urkirche hat sich fortan erhalten. Höret, was darüber Justin der Märtyrer im zweiten Jahrhundert schreibt: „An der Nahrung, die bei uns Eucharistie heißt, darf niemand teilnehmen außer der, welcher glaubt, daß das von uns Gelehrte wahr ist, und der in dem für Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt bestimmten Bade (der Taufe) abgewaschen ist und so lebt, wie Christus überliefert hat“ (1 Apol 66). So war es in der Kirche, so blieb es stets feste Ordnung: Glauben und Taufe, Empfang des Heiligen Geistes mittels Handauflegung, Teilnahme an der Eucharistie (Brotbrechen). Freilich auch der mit der Gnade Gottes Ausgerüstete sündigt oft wieder. „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns“, ruft der Evangelist Johannes seinen geistlichen Kindern

in Kleinasien zu, und der erste Bischof von Jerusalem, Jakobus, schreibt in seinem Briefe: „Wir fehlen allesamt in vielem“ (Jak 3, 2). Nicht selten verschulden auch gläubige Christen sogar schwere Sünden. Geliebte! Wer nach der Reinigung im Taufbade das Unglück hat, in schwere Sünde zu fallen, muß zu der Barmherzigkeit Gottes seine Zuflucht nehmen, seine Sünden bekennen und bereuen (1 Jo 1, 8. Jak 5, 15 f) und so Nachlassung derselben erlangen. Dann erst darf er wieder zu dem Tische des Herrn hinzutreten. Mit ergreifendem Ernste mahnt Paulus in seinem ersten Brief an die Korinther: „Darum prüfe sich ein jeder selbst, und dann erst esse er von dem Brote und trinke von dem Kelche; denn wer unwürdig ißt und trinkt, ißt und trinkt sich das Gericht, weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet“ (1 Kor 11, 28—29). Das in der Eucharistie geweihte Himmelsbrot hat sonach die Bestimmung, nur von den Angehörigen des Reiches Gottes, den infolge von Glauben und Taufe mit dem übernatürlichen Leben der Gnade Ausgestatteten genossen zu werden; wer dieses Gnadenstandes durch schwere Sünde verlustig gegangen ist, muß ihn wieder herstellen durch Reue und Buße, ehe er sich dem heiligen Tische nahet. „So lasset uns also hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen, die Herzen gereinigt vom bösen Gewissen, und gewaschen am Leib mit reinem Wasser“ (Hebr 10, 22). Wenn wir den Abendmahlssaal betreten, müssen wir erscheinen angetan mit dem hochzeitlichen Gewand der heiligmachenden Gnade; sonst müßte uns das Schicksal jenes Knechtes im Evangelium treffen, den der königliche Gastgeber im schmutzigen Kleide antraf und darum an Händen und Füßen binden und in die äußerste Finsternis hinauswerfen ließ (Mt 22, 13). Aber wir wollten ja nicht so fast

von der Berechtigung der Teilnahme am Mahl der Eucharistie reden als von der Verpflichtung dazu. Es sei ferne, daß ich zum Erweise einer solchen euch erinnere an das Gebot der Kirche, wenigstens einmal im Jahr in der österlichen Zeit das himmlische Brot zu essen. Es genüge, auf den uns kundgegebenen Willen und Herzenswunsch des Heilandes eure Aufmerksamkeit hinzulenken. Oder hat er seinen Willen und Wunsch nicht unzweideutig geoffenbart, da er erklärte: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben“ und: „wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm!“ Kann einer von uns diese Worte mißverstehn? Jesus Christus will unser Heil und unsere Seligkeit; er will die innigste Vereinigung mit uns eingehen, was geschieht, wenn wir ihn, den Gottmenschen, in der Eucharistie empfangen. Sehet, meine Christen, wenn ihr infolge der Taufe gereinigt und geheiligt und mit übernatürlichem Leben ausgerüstet seid, oder wenn ihr nach dem Verlust der Gnade durch den reumütigen Empfang des Bußsakramentes das hochzeitliche Kleid wieder gewonnen habt, so ist der Genuß des himmlischen Brotes doch nicht überflüssig. Wir nehmen täglich in unsern Leib Nahrung auf, um die durch Arbeit verbrauchten Kräfte des Leibes wieder zu ersetzen. Auch die Fähigkeiten und Kräfte der Seele erleiden eine Beeinträchtigung und Abschwächung, der Verstand sowohl als der Wille; namentlich der Wille wird infolge oftmaligen Mißbrauchs sehr geschwächt; Gewohnheitssünder scheinen manchmal fast den Willen eingebüßt zu haben. Durch den Genuß des Himmelsbrotes, dieser köstlichen Speise, tritt eine Stärkung und Kräftigung der Seele und ihrer Vermögen, eine geistige Erfrischung und Erquickung

ein. Es ist etwas Herrliches um den Gnadenstand, und wir haben mannigfaltige Mittel, dieses kostbare Gut zu erhalten; es sei nur genannt die fortwährende Aufnahme des Wortes Gottes (Jak 1, 21), sodann die Übung des Gebetes, dieses wirksamen Mittels zur Unterhaltung unserer Gemeinschaft mit Gott, die Abtötung der äußeren Sinne, Selbstüberwindung und Fasten. Aber lehrt uns nicht die eigene Erfahrung, daß die Anwendung aller dieser Mittel sich oft als unzulänglich erweist, uns aufrecht zu erhalten und vor dem Falle zu bewahren? Die böse Begierlichkeit regt sich auch in dem Getauften und Gerechtfertigten. Wie mächtig zieht es die Jugend hin zu den Genüssen und Freuden der Welt! Wie heftig sind die Lockungen zum Genuß, zur Sinnlichkeit und Unreinigkeit! Woher soll den Christen, besonders den Jünglingen und Jungfrauen, die Kraft kommen, die Anreizungen zum Sinnengenuß, die schweren Stürme der Versuchungen niederzuschlagen und siegreich zu überwinden? Ich denke: wenn Jesus Christus, der Gottmensch, der erhöhte Herr, der König der Glorie und Herrlichkeit, Einzug in die Herzen hält, dann sind die christlichen Streiter ausgerüstet mit Kraft zum siegreichen Kampf; wenn sie empfinden, wie süß der Herr im Sakrament ist, werden sie den Geschmack für die bitteren Süßigkeiten und Lüste verlieren. Dann die Angriffe des Satan! Nicht nur die eigene verderbte Natur bereitet uns Schwierigkeiten, sondern auch der Teufel mit seinen Helfershelfern: „Wir haben nicht zu kämpfen gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Herrschaften, die Mächte, die Weltherrscher dieser Finsternis, die Geisterwesen der Bosheit in der Himmelswelt“, schreibt Paulus an die Ephesier (6, 12). Nun sagt Jakobus im Hinblick auf diese Angriffe: „Unterwerfet euch Gott, widerstehet aber dem Teufel, und

er wird von euch weichen" (4, 7). Wie können wir Widerstand leisten? Nicht am wenigsten durch Gebet, durch Anrufung des heiligen Namens Jesu; aber am wirksamsten wird sich erweisen der Empfang des Gottmenschen in der Eucharistie. Einstmals geriet der Teufel und seine Diener in Angst und Schrecken, wenn Jesus nahte. Auch heute wird er fliehen, wenn er unsere Lippen gerötet sieht mit dem Blute Christi. „Das Blut Christi, würdig empfangen, treibt die Dämonen weit von uns weg", sagt Chrysostomus (hom. 46). Wenn endlich die Gott und seiner Sache feindselige Welt den Gläubigen Trübsale und Verfolgungen bereitet, wer gibt uns Mut zum Ausharren in Geduld? Wer macht uns tüchtig zum Streite gegen unsere Feinde und Widersacher? Wer umgürtet uns mit Kraft? Wer läßt unsere Widersacher vor uns zu Falle kommen? Der wird genügend gewaffnet sein, der den Gottmenschen Jesus Christus im heiligen Sakrament mit sich verbindet; ein solcher ruft die Engel zu seinem Schutze herbei und den Herrn der Engel, wie derselbe Chrysostomus sagt (hom. 46). Sehet, Geliebte, der Heiland hat die zahlreichen Hindernisse und Schwierigkeiten, die sich uns auch nach der Aufnahme in den Gnadenstand infolge von Taufe und Glauben auf dem Weg zum Himmel entgegenstellen, klar erkannt und uns darum in der heiligen Eucharistie eine heilsame Arznei bereitet, damit wir sichergestellt seien vor dem Gifte der Todsünde, ausgerüstet mit der Waffenrüstung Gottes zur siegreichen Überwindung aller Feinde unseres Heiles, zur erfolgreichen Abwehr der Angriffe, mögen sie von unserer verderbten Natur oder vom Teufel oder von bösen Menschen kommen. Der Evangelist Johannes hat uns alles gesagt mit den Worten: Der Herr gab den äußersten Beweis seiner Liebe

am Abend vor seinem Leiden den Seinigen in der Welt (13, 1), d. h. allen, die je einmal an ihn glauben und so die Seinigen würden, aber als Angehörige des Reiches Gottes auf Erden in einer bösen, argen, vom Teufel beeinflußten Welt zu leben und Gefahren aller Art zu bestehen haben. Wenn nun der Heiland in der Erkenntnis, daß seine Jünger und Gläubigen unter den gewöhnlichen Umständen den Gnadenstand nicht bewahren, auf dem Wege zur himmlischen Heimat ohne besondere Stärkung und Unterstützung nicht standhalten und das Ziel erreichen würden, uns in der Eucharistie ein wirksames Mittel bereitet hat, unsere schwachen Kräfte zu stärken, die Feinde in die Flucht zu schlagen und die Versuchungen zu überwinden, so werden wir uns verpflichtet fühlen, das uns gebotene Mittel zu gebrauchen, die heilsame Arznei zu nehmen, die heilige Speise im Sakrament zu genießen, und zwar nicht bloß einmal im Jahr, was die Kirche als äußerstes verlangt, sondern so oft wir Hilfe und Erquickung und Kraft nötig haben, und wann haben wir diese einmal nicht nötig?

c) Wirkungen des würdigen Empfangs.

Der Heiland sprach zu Kapharnaum: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tag“ (6, 54), und wiederum: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm“ (6, 56), endlich: „Der mich ißt, wird leben um meinetwillen“ = durch mich (6, 57). Betrachten wir zuerst letztere Worte. Sein Fleisch und Blut versprach er den Seinigen zu geben, und demgemäß tat er am Abend vor seinem Leiden und Sterben. Aber vergessen wir nicht seine auf das entstandene Ärgernis hin gegebene Erklärung:

nicht mein totes Fleisch und Blut werde ich geben, sondern meinen durch die göttliche Natur belebten und verklärten Leib (6, 62—63). Jesus Christus hat als der ewige Sohn Gottes das göttliche Leben (ζωή) oder das göttliche Wesen (πνεῦμα) mit dem Vater gemeinsam. Nun ist er Mensch geworden, hat aus Maria die volle menschliche Natur angenommen; am Abend vor seinem Leiden betete er: „Vater, verherrliche mich bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war (Jo 17, 5). Mit diesen Worten betet der Heiland, es möge ihm, der von Ewigkeit her die göttliche Herrlichkeit besaß, diese fortan auch für seine menschliche Natur zu teil werden. Diese Bitte ist erfüllt worden am Tage der Auferstehung und Himmelfahrt. Damals wurde sein im Grabe ruhender toter Leib, seine menschliche Natur durch das ihm mit dem Vater gemeinsame göttliche Leben und Wesen wiederbelebt und dann verklärt, und jetzt lebt er durch den Vater („wie mich der Vater sandte und ich durch den Vater lebe“ sc. von der Auferstehung an). Eben in dieser Gestalt wurde schon den Aposteln am Tage vor Jesu Tod und wird von da ab fortwährend den Gläubigen in der Eucharistie der Leib und das Blut Christi gereicht, es wird uns da seine durch das göttliche Wesen belebte und verklärte menschliche Natur gegeben, wie er ausdrücklich versichert hat (6, 62); göttliches Leben und göttliches Wesen empfangen wir in dem allerheiligsten Sakrament. So leben wir denn durch ihn, den erhöhten Gottmenschen Jesus Christus. Wir haben Leben in solch einzigem Sinne in uns, göttliches Leben. Welches wird die Wirkung des Empfangs sein? Anderer Art als die Wirkung der leiblichen Nahrung. Denn diese wird in die Substanz des Genießenden verwandelt, geht in ihm zu Fleisch und Blut über. Die

Seelenspeise der Eucharistie dagegen verwandelt den Menschen oder Gläubigen in Christus um. Darum schreibt Ignatius von Antiochien an die Römer: „Brot Gottes verlange ich, Himmelsbrot, Lebensbrot, welches ist Fleisch Jesu Christi, der am Ende der Zeit geboren wurde aus Davids und Abrahams Samen; und Trank Gottes will ich, welcher ist unvergängliche Liebe und immerwährendes Leben“ (ad Rom. 7). Die Eucharistie ist dem großen Bischof die Quelle seiner Sehnsucht; durch den weisen Gebrauch des dort geweihten Himmelsbrotes ist die Liebe des Gekreuzigten ihm in Fleisch und Blut übergegangen. Im Hinblick auf das unermeßliche Glück, mit Christus selbst vereinigt zu werden, nennt derselbe Ignatius die Gläubigen „Christusträger“ (ad Eph. 9); wenn Christus in uns ist und in uns lebt, so wird er uns seine Gesinnung mitteilen. Ignatius weist darauf hin, wenn er an die Ephesier schreibt: „Darum habe ich mir vorgenommen, euch zu ermahnen, daß ihr Hand in Hand mit Gottes Sinn gehet. Ist ja doch auch Jesus Christus, unser untrennbarer Lebensgrund, der Sinn des Vaters“ (ad Eph. 3). Wenn Jesus Christus in uns ist und in uns wirkt, so wird seine Gesinnung die unserige werden. Welches aber seine Gesinnung ist, hat er ausgesprochen mit den Worten: „Ich bin sanftmütig und demütig von Herzen“ (Mt 11, 29). Weiterhin wird seine Liebe zu Gott dem Vater und zu den Menschen mehr und mehr uns eigen werden, also wahre Gottes- und Nächstenliebe, Friedfertigkeit und Geduld unser Herz erfüllen, so daß sich verwirklicht, was Paulus mit den Worten fordert: „Traget einer des andern Last, und ihr werdet das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6, 2). Die oftmalige Vereinigung mit dem Heiland wird eine große Ähnlichkeit mit ihm zur Folge haben, eine Gleichförmigkeit und

Übereinstimmung unseres Willens mit dem göttlichen Willen. Geliebte! Der Heiland hat nach der Feier des eucharistischen Opfermahles an seine eben mit seinem Fleisch und Blut genährten Apostel die Worte gerichtet: „Ich bin der wahrhaftige Weinstock, und mein Vater ist der Weingärtner ...; wer in mir bleibt und ich in ihm, bringt viele Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts tun“ (Jo 15, 5). Ja, ohne Gemeinschaft mit Jesus können wir nichts tun, was für den Himmel und die Ewigkeit einen Wert hat; mit ihm vereinigt vermögen wir alles: „Ich vermag alles in dem, der mich stärkt“ (Phil 4, 13). Welchen schweren Täuschungen begegnen wir da im täglichen Leben! Man redet viel von großen Taten, verdienstlichen Arbeiten und staunenswerten Leistungen, von edlen Eigenschaften und Tugenden der Menschen. Im Licht des Glaubens betrachtet ist es sehr häufig ein rein natürliches Handeln und Tun, keine wahre Tugend im christlichen Sinn, keine Ewigkeitsfrucht. Nur aus der Vereinigung mit Jesus Christus fließt das übernatürliche Leben der Seele, nur daraus wahre christliche Tugend; belebt von dem Geiste Jesu vollbringen wir vor Gott verdienstliche Werke und wirken Früchte für das ewige Leben. Jesus Christus, in der heiligen Kommunion in uns eingegangen, durchdringt alle Kräfte unserer Seele, unsern Verstand mit seinem Lichte, daß wir immer mehr die Eitelkeit der Welt und die Liebe Gottes erkennen, unsern Willen mit seiner Stärke, daß wir mutig wandeln auf dem schmalen und schwierigen Wege der göttlichen Gebote, unser Herz mit seiner göttlichen Liebe. Vereinigt mit Jesus Christus und getragen von seiner Gnade und Kraft werden die Jünglinge Standhaftigkeit erzeigen in den Versuchungen und Kämpfen, so daß in Erfüllung geht, was einst der Apostel

Johannes ausgesprochen hat: „Ich schrieb euch, ihr Jünglinge, weil ihr stark seid und das Wort Gottes in euch bleibt und ihr den Bösen (Teufel) überwunden habt“ (1 Jo 2, 14). Vereinigt mit Jesus Christus im heiligen Sakrament werden die Jungfrauen ihre Reinigkeit und ihren edlen, auf das höchste Ziel hingerichteten Sinn bewahren demgemäß, wie Paulus sagt: „Die Jungfrau sorget für des Herrn Sache, auf daß sie heilig sei an Leib und Geist“ (1 Kor 7, 34). Vereinigt mit ihm werden die Ehemänner beten, wo immer man zum Gebet zusammenkommt, heilige Hände aufhebend, frei von Zorn und Streit, wie Paulus mahnt (1 Tim 2, 8). Vereinigt mit ihm werden die Frauen in anständiger Haltung sich mit Schamhaftigkeit und Züchtigkeit schmücken, nicht mit Haargeflecht und Gold und Perlen oder kostbaren Kleidern, sondern wie es Frauen geziemt, welche sich zur Gottesfurcht bekennen, durch gute Werke. Sie werden in Stille lernen und in aller Unterwürfigkeit und durch Kindergebären das Heil erlangen, indem sie bleiben in Glauben und Liebe und Heiligung samt Zurückhaltung (1 Tim 2, 9—15). Vereinigt mit ihm werden die Leidenden Trost, die Verfolgten Stärke und Mut, die Sterbenden in den Todesnöten und Seelenängsten Erleichterung, Erquickung und Hilfe erlangen, so daß sie mit Stephanus sprechen: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf“ (Apg 7, 59). Geliebte! Vor nicht gar langer Zeit hat ein jetzt von der Kirche abgefallener Priester den Ausspruch getan, er habe viele Jahre Eucharistie gefeiert, aber von den Wirkungen derselben nichts gespürt. Der Unglückliche empfand nicht, welch furchtbare Selbstanklage er damit vorbringt. An der Beschaffenheit der Speise liegt es wahrlich nicht, wenn heilige Messe und Kommunion nicht die gewünschten Früchte hervorbringen, sondern

an der Beschaffenheit des Genießenden. Wer es an Glauben und sittlichem Wandel fehlen läßt, an demütigem Gehorsam gegen die Wahrheit und die Lehrerin der Wahrheit, die Kirche, wer in Stolz und Selbstüberhebung sich aufbläht und sich selbst zum Herrn und Gesetzgeber und Richter macht, der trägt die Schuld, wenn die Wirkungen des heiligen Sakramentes nicht eintreten oder zum ewigen Verderben des Empfängers eintreten. „Den Hoffärtigen widerstehet Gott, den Demütigen gibt er seine Gnade" (Jak 4, 6. 1 Petr 5, 5). Es ist eine göttliche Fügung, daß die Geheimnisse des Himmelreichs den Weisen und Verständigen verborgen bleiben, den Unmündigen dagegen geoffenbart werden (vgl. Mt 11, 25). Wer dem Geheimnis der Eucharistie sich naht mit reinem Herzen, kindlichem Glauben und inbrünstigem Verlangen, wird reichliche Frucht gewinnen, viele verdienstliche Werke und viele Tugenden hervorbringen und den Tod der Heiligen sterben. „Lasset uns festhalten das Bekenntnis der Hoffnung unerschütterlich; getreu ist der Herr, der die Verheißung gegeben" (Hebr 10, 13). Ja, getreu ist der Herr, der gesprochen hat: „Wer mich ißt, wird durch mich leben" (Jo 6, 57). Doch erstreckt sich die heilsame Wirkung der heiligen Kommunion auch auf den Leib. Nicht wenige heiligmäßige Personen, wie der hl. Nikolaus von der Flüe, die hl. Gertrud, haben lange Zeit ihr Leben nur von der heiligen Speise gefristet; für alle würdig Kommunizierenden aber ist die heilige Kommunion ein Unterpfand der glorreichen Auferstehung dem Fleische nach: „Ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage."

Jo 13, 1—20. 1. Vor dem Fest(-tag) des Passah aber, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei, daß er aus dieser Welt zum Vater hinübergehen sollte, nachdem er zuvor den Seinigen in der Welt einen Erweis seiner unendlichen Liebe gegeben, gab er ihnen den Erweis der äußersten Liebe. 2. Und im Verlauf eines Mahles, als der Teufel bereits ins Herz gelegt hatte, daß ihn Judas, Simons Sohn, der Iskariote, verraten sollte, steht Jesus 3. im Bewußtsein, daß ihm der Vater alles in die Hände gegeben habe, und daß er von Gott ausgegangen sei und zu Gott zurückkehre, von dem Mahle auf und legt seine Kleider ab und nahm ein Linnentuch und umgürtete sich. 5. Dann schüttet er Wasser in das Wasserbecken und fing an, die Füße der Jünger zu waschen und zu trocknen mit dem Linnentuch, mit welchem er umgürtet war. 6. Er kommt also zu Simon Petrus; der sagt zu ihm: Herr, du willst mir die Füße waschen? 7. Es antwortete Jesus und sprach zu ihm: Was ich tue, weißt du jetzt nicht, wirst es aber hernach erkennen. 8. Es sagt zu ihm Petrus: Du sollst mir in Ewigkeit die Füße nicht waschen. Es antwortete ihm Jesus: Wenn ich dich nicht wasche, hast du nicht teil mit mir. 9. Es sagt zu ihm Simon Petrus: Herr, nicht bloß meine Füße, sondern auch die Hände und das Haupt. 10. Es sagt zu ihm Jesus: Der gebadet hat, hat nicht nötig, sich zu waschen, außer die Füße, vielmehr ist er ganz rein. Auch ihr seid rein, aber nicht alle. 11. Denn er wußte, wer ihn verraten sollte; darum sagte er: ihr seid nicht alle rein. 12. Als er nun ihre Füße gewaschen und seine Kleider genommen und sich wieder niedergesetzt hatte, sprach er

zu ihnen: Erkennt ihr, was ich euch getan habe? 13. Ihr rufet mich: Lehrer und Herr, und ihr habet recht, denn ich bin es. 14. Wenn nun ich euch die Füße gewaschen habe, der Herr und der Lehrer, so müsset auch ihr einander die Füße waschen. 15. Denn ich habe euch ein Vorbild gegeben, damit so, wie ich euch getan, auch ihr tut. 16. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ein Knecht ist nicht größer als sein Herr, noch auch ein Abgesandter größer als der, welcher ihn gesandt hat. 17. Wenn ihr dies wisset, selig seid ihr, wenn ihr es tut. 18. Nicht von euch allen rede ich, ich weiß, welche ich auserwählt habe; aber (ich habe auch den Judas auserwählt), damit die Schrift erfüllet würde: der mit mir das Brot ißt, hat gegen mich seine Ferse erhoben. 19. Von jetzt an sage ich es zu euch, bevor es geschieht, damit, wenn es geschieht, ihr glaubet, daß ich es bin. 20. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer aufnimmt, wen immer ich senden werde, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.

Erstes Thema.

Die Einsetzung der Eucharistie.

Den vorgelesenen Evangelienabschnitt aus Johannes gebraucht die Kirche am Gründonnerstag bei der Feier des Gedächtnisses an die Einsetzung der heiligen Eucharistie. Es kann wohl kaum jemand den Inhalt hören, ohne davon gerührt zu werden. Als der Heiland daran war, von den Seinigen zu scheiden, da hielt er Mahl mit ihnen, erst das jüdische Ostermahl, dann das heilige Abendmahl. Das erzählt uns Johannes wie die drei ersten Evangelisten.

Dem Berichte des Johannes, dieses aufmerksamsten Augen- und Ohrenzeugen, merkt man es an, daß sein Verfasser am Tage der schriftlichen Aufzeichnung der heiligen Vorgänge im Abendmahlssaale infolge der lebendigen Erinnerung tief ergriffen war. Der jungfräuliche Jünger blieb, wenn er seinen Meister handeln sah, nie bei dem äußeren Werke hängen, sondern suchte durch Eindringen in das heiligste Herz Jesu über die Beweggründe seines Tuns Gewißheit zu gewinnen. Und ihm ist in der denkwürdigen Stunde der Abendmahlsfeier und bei weiterer Betrachtung in den nachfolgenden Jahrzehnten auch vollkommene Klarheit geworden über die Anmutungen und die Gesinnung, welche das göttliche Herz bei der Einsetzung der Eucharistie erfüllt hat. Es war 1. unendliche Liebe gegen die Seinen; 2. Sorge um die würdige Vorbereitung derselben zum Empfang des Himmelsbrotes.

1. Als der Heiland daran war, die Einsetzung der Eucharistie vorzunehmen, sprach er die ergreifenden Worte: „Ich habe mit Sehnsucht verlangt, dieses Mahl mit euch zu halten, ehe denn ich sterbe“ (Lk 22, 15). Er nahm damit Bezug auf das jüdische Ostermahl, aber weit mehr auf das Abendmahl, das sich daran anschließen sollte. Was war der Grund so großer Sehnsucht? Es war mächtige Liebe zu den Seelen. Er selbst sollte nach dem göttlichen Ratschluß zu dem himmlischen Vater durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt hinübergehen, um von ihm als Lohn für seine Gehorsamstat, die Vollbringung des Werkes der Erlösung, göttliche Herrlichkeit für seine menschliche Natur zu empfangen und einen Namen, der über alle Namen ist, damit fortan im Namen Jesu sich beuge jedes Knie derer, die im Himmel, die auf der Erde, die unter der Erde

sind, und alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr ist zum Preise Gottes des Vaters (Phil 2, 9—11). Aber da er daran war wegzugehen, konnte er die Seinigen nicht als Waisen zurücklassen. Er durfte, sagt Johannes, erst hinübergehen von der Erde in sein himmlisches Vaterland, nachdem er zuvor den Seinigen in der Welt einen einzigen Beweis seiner Liebe gegeben. Er hatte die Seinigen schon bisher mit Liebe umfaßt; aber jetzt vor seinem Scheiden sollte er seine Liebe bis zum äußersten steigern, und zwar nicht bloß gegen seine Apostel, sondern gegen alle, welche ihm je einmal angehören würden; er sollte den Gläubigen aller Zeiten und Jahrhunderte bis ans Ende einen ausgezeichneten Beweis der Liebe geben. Der Evangelist meint mit diesem höchsten Erweis der Liebe die Hingabe seines Fleisches und Blutes zur Opferspeise oder die Einsetzung der Eucharistie. Geliebte, wohl mancher aus uns hat noch die Stunde des Hinganges von Vater und Mutter in Erinnerung. Als sie schon mit dem Tode rangen und für diese Welt das Auge geschlossen zu haben schienen, haben sie die letzte Lebenskraft zusammengenommen und ein Wort über die Lippen gebracht, um ihren Kindern oder vielleicht einem davon noch ein Zeichen der Liebe zu widmen. Sehet, als der Heiland den Todesgang anzutreten im Begriffe war, strömte sein Herz über von Liebe zu den Seinigen. Immer wieder hatte er seine Jünger auf seinen baldigen Tod hingewiesen, dann auf das Werk, das sie nach seinem Hingange zu vollführen hätten, und ganz besonders auf die Leiden und Verfolgungen, die auf sie warteten: „Ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe; nehmet euch in acht vor den Menschen; denn sie werden euch an Ratsversammlungen ausliefern und werden euch in ihren Synagogen geißeln, und vor Statt-

halter und Könige werdet ihr um meinetwillen geführt werden, zum Zeugnis für sie und die Völker. Ihr werdet gehaßt sein von allen um meines Namens willen.... Ein Jünger ist nicht über den Meister, noch ein Knecht über seinen Herrn. Haben sie den Hausherrn Beelzebub geheißen, wie viel mehr seine Leute?“ (Mt 10, 16 ff.) In der argen, von Gott abgekehrten Welt sollten ja die Apostel zurückbleiben, mitten in der Welt sollten seine Jünger zu allen Zeiten leben. Wer wird sie beschützen, ihnen Hilfe und Trost bieten? Das tut in unendlicher Liebe der Heiland am Abend vor seinem Scheiden durch die wunderbare Veranstaltung, die Einsetzung der Eucharistie. Er scheidet durch Tod und Auferstehung von ihnen in der Gestalt, in welcher er bisher in ihrer Mitte geweilt hatte, aber er bleibt in anderer Gestalt. Er brachte damit zur endgültigen Erfüllung, was einst der Herr mit Bezug auf das Volk Israel gesprochen hat: „Ich will unter ihnen wohnen, und ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein“ (Lv 26, 12). Und nicht bloß gegenwärtig bleibt er inmitten des Christenvolkes, sondern hält Einzug in die Herzen, gibt sich als Speise der Seelen hin. So hatte er es in der Synagoge zu Kapharnaum verheißen, so auf dem Laubhüttenfest in Jerusalem in Aussicht gestellt, indem er sagte: „Wenn einer durch mich eingeht in den Schafstall, so wird er gerettet werden und ein- und ausgehen und Weide finden. Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und Überfluß haben“ (Jo 10, 9 ff). So erstreckt sich also die vom Heiland durch Einsetzung der Eucharistie uns erzeigte Liebe in ihren Wirkungen bis ans Ende der Zeiten, und erst in der Ewigkeit werden uns dieselben völlig klar werden. Es war eine Liebe ohne Maß und Grenzen, um so

unbegreiflicher, wenn wir den näheren Zeitpunkt der Einsetzung prüfen; da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen war, daß er hingehen sollte aus dieser Welt zum Vater, schreibt Johannes. Es war sein ihm vom Vater bestimmter Arbeitstag abgelaufen, und die Nacht war gekommen, wo er anstoßen sollte (Jo 11, 9 ff). Im Hinblick darauf hatte er schon einige Tage zuvor, am Tage des Einzuges in Jerusalem, gesprochen: „Jetzt ist meine Seele erschüttert, was soll ich sagen: Vater, rette mich aus dieser Stunde? Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen, Vater verherrliche deinen Namen" (Jo 12, 27). Schon hatte Judas, der ihn verraten wollte, in einer Unterredung mit den Hohenpriestern den Vertrag, der Jesu Auslieferung zum Zweck hatte, geschlossen (Mt 26, 14 ff) und seine grimmigen Feinde hatten ihre Freude bezeigt über solch ein Anerbieten (Lk 22, 5), das ihnen die unmittelbare Möglichkeit in Aussicht stellte, ihren längst gefaßten Todesbeschluß zur Ausführung zu bringen. So war auf seiten der Menschen die Undankbarkeit und Bosheit eben daran, den Höhepunkt zu erreichen, und da gerade steigerte der Heiland, der doch alles wußte, seine Liebe aufs höchste, indem er die Eucharistie feierte und damit den Anfang machte, sich als Speise der Seele den Seinigen hinzugeben, stets gegenwärtig fortzuleben unter ihnen und vom Tabernakel aus allezeit Helfer und Tröster zu sein. Meine Zuhörer! Jesus hatte gegen die Seinigen stets große Liebe bezeigt, aber im schönsten Glanze erstrahlte sie am Vorabend vor seinem Leiden. Johannes kann in der griechischen Sprache kaum einen einigermaßen entsprechenden Ausdruck finden, um diese Liebe ohne Maß zu schildern: er vollbrachte die größte Liebestat (εἰς τέλος ἠγάπησεν); er denkt an die Einsetzung des heiligen Sakramentes wie

an den Tod Jesu, wenn er schreibt: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe“ (Jo 3, 16), und ähnlich Paulus, wenn er die Christen in Kleinasien ermahnt: „Wandelt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebt und sich für uns hingegeben hat“, nämlich im Tode und im heiligen Abendmahle (Eph 5, 2). Die göttliche Liebe, welche sich in der Einsetzung der Eucharistie kundgegeben, ist unergründlich. Wir wollen zeigen, daß wir nicht unempfänglich sind gegenüber solcher Liebe, indem wir dem Heiland im heiligsten Sakramente nicht bloß stets die geziemende Anbetung zollen, sondern mit reinem Herzen den Herrn empfangen. Sonst würde die Klage des Vaters Franziskus auf uns Anwendung finden: „Wehe, wehe, die Liebe wird nicht geliebt!“

2. Der Einsetzung der Eucharistie ging im Abendmahlssaale die Fußwaschung der Apostel voraus. Johannes erzählt sie, und zwar er allein, und bewährt auch dabei seine Meisterschaft, da er eben wieder als Augenzeuge berichtet. Mächtig wirkt die Einleitung des Berichtes: „Jesus, im Bewußtsein, daß ihm der Vater alles in die Hände gegeben, und daß er von Gott ausgegangen sei und zu Gott zurückkehre, erhebt sich von dem Mahle und nahm ein Linnentuch und umgürtete sich, schüttet Wasser in das Wasserbecken und fing an, die Füße der Jünger zu waschen und zu trocknen mit dem Linnentuch.“ Der Evangelist malt gleichsam die Verdemütigung, der sich der Heiland, er, der Messias und Sohn Gottes, durch diese Handlung unterzogen hat. Indes auch über den Zweck derselben klärt er uns mit den eigenen Worten Jesu auf. Als der Heiland an Petrus kam und an ihm gleichfalls die heilige Handlung voll-

ziehen wollte, weigert sich dieser mit der ihm eigenen Entschiedenheit, indem er sagt: Du, Herr und Meister, der Heilige Gottes, der Messias, Sohn des lebendigen Gottes (Jo 6, 69. Mt 16, 16), darfst mir, dem Schüler und sündigen Menschen, die Füße nicht waschen, mir nicht einen Dienst leisten, welcher etwa einem Knecht oder Sklaven ansteht. Darauf erklärt ihm der Herr: In diesem Augenblick erkennst du die Bedeutung und den Zweck der Handlung nicht; bald aber wirst du diese Erkenntnis gewinnen; der Heiland will sagen: wenn ich mein zu Kapharnaum einst gegebenes Versprechen betreffs der Verleihung des Himmelsbrotes erfüllen werde, — und das wird gleich geschehen —, dann wirst du zur Einsicht kommen, weshalb ich die Fußwaschung an euch vornehme. Es muß das geschehen, um euer Herz als eine würdige Wohnung für die himmlische Speise, mein Fleisch und Blut, vorzubereiten. Die Fußwaschung war eine symbolische Handlung, welche der Heiland nach dem Willen des Vaters vornahm, um eine vollkommene Reinigung der Seele in den Aposteln zu bewirken. Erwäget nur, Geliebte, die Worte, welche der Herr zu ihnen sprach: „Wenn ich, der Herr und Lehrer, euch die Füße gewaschen habe, so seid auch ihr schuldig, einander die Füße zu waschen.“ Wie haben die Apostel diese Mahnung ihres Meisters befolgt? Haben sie etwa nach seinem Hingang die Zeremonie der Fußwaschung in der Kirche eingeführt? Wir lesen davon nichts in der heiligen Urkunde, die uns das Leben der ersten Christen schildert (Apg). Wohl aber führten sie nach dem Zeugnis der Schrift und der Väter dem kundgegebenen Willen Jesu und der ihnen übertragenen Vollmacht (Jo 20, 21—23) entsprechend das Sündenbekenntnis oder die Beicht ein (1 Jo 1, 8. Jak 5, 16). Darauf deutet der

Heiland bei der Fußwaschung hin, da er sagt: wenn ich euch die Füße gewaschen habe, so sollt auch ihr einander die Füße waschen, d. h. ihr sollt nach meinem Vorbilde einer dem andern behilflich sein zur Reinigung der Seele; diese wird eintreten, wenn einer demutsvoll vor dem andern niederkniet und reuevoll seine Sünden bekennt und der andere die Nachlassung derselben ausspricht. Ihr werdet euch vielleicht fragen, meine Zuhörer, ob denn die Apostel am Vorabend vor dem Tod Jesu noch einer Reinigung von Sünden bedurften, welche der Heiland durch Vollziehung der sinnbildlichen Handlung des Fußwaschens bewirkte? Daran ist nach den Worten Jesu nicht zu zweifeln. Ihr seid zwar rein, sagt er ja zu ihnen, d. h. seid gewaschen mit dem Bad der Taufe und dadurch von Sünden gereinigt worden; aber inzwischen habt ihr doch wieder manche Makel und Flecken an der Seele verschuldet. Abwaschung derselben ist notwendig, ehe denn ihr mein Fleisch esset und mein Blut trinket. Betrachtet, Geliebte, die Sorge, welche der Heiland für die Herstellung vollkommener Seelenreinheit bei den Aposteln getragen hat, bevor er sich ihnen unter der Gestalt des Brotes und Weines zum Genusse gab. Vor dem Beginn der jüdischen Osterlammfeier nahm der Herr eine solche Reinigung nicht vor; denn da handelte es sich um eine Nahrung des Leibes; als er aber daran war, die Eucharistie zu feiern, da wollte er die Seelen der Apostel im Glanz der Unschuld wissen. Warum? Weil er ihnen eine Speise für die Seele zu reichen vorhatte, eine Speise, die er selbst war mit seiner ganzen Persönlichkeit, seiner Menschheit und Gottheit, mit allen seinen Gnaden und Tugenden. Prüfen wir weiterhin das Verhalten Jesu gegen J u d a s, d e n V e r r ä t e r. „Ihr seid rein, doch nicht alle“, sprach der Heiland

in wehmütiger Stimmung bei der Fußwaschung; der Evangelist fügt bei: Jesus wußte, wer ihn verraten sollte, darum sagte er: ihr seid nicht alle rein (13, 11). Judas hatte sicher ebenso wie die übrigen Apostel und die andern Jünger zur Zeit seines Anschlusses an Jesus die Taufe und damit das übernatürliche Leben der Seele erhalten; aber er arbeitete fortan nicht ehrlich an seiner sittlichen Ausbildung, zeigte weder Glaubens- noch Lebensgehorsam, gab vielmehr den Neigungen und Lüsten seiner Natur nach, erlaubte sich Eingriffe in die Kasse (Jo 12, 6), so daß der Herzenskenner schon am Tage von Kapharnaum klagen mußte, er sei ein Mensch von teuflischer Gesinnung (Jo 6, 70 f). Dies zeigte er in den Tagen vor dem Hingang Jesu durch seine Unterhandlung mit den Judäern (Mt 26, 14—16. Lk 22, 1 ff). Während der Heiland im Saal zu Jerusalem die jüdische Osterlammfeier beging und dann die Fußwaschung vornahm, und zwar auch an ihm, da beschäftigte ihn der Gedanke an den teuflischen Plan des Verrates. Darum konnte die Fußwaschung die Wirkung nicht hervorbringen wie bei den übrigen Aposteln, nämlich völlige innere Reinigung; denn es fehlte bei ihm der Glaube, Bußgesinnung, Reue. Blieb er dann doch an der Seite Jesu, als dieser den Seinigen seinen Leib und sein Blut reichte? Man hat das schon behauptet, aber nicht mit Recht. Vielmehr hat der Heiland den Mann aus Karioth *vor der Einsetzung der heiligen Eucharistie* aus dem Saale hinausgedrängt. Schon gegen Ende der Feier des Osterlamms brachte er die Sprache auf Judas, der ihn verraten sollte, und machte ihn auf die Anfrage des Petrus hin wenigstens dem Lieblingsjünger kenntlich. Dann aber reichte er ihm den Bissen vom Osterlamm zum Zeichen, daß für ihn das Ende der Feier gekommen sei. Da-

mit nicht zufrieden sprach der Herr zu Judas: „Was du tun willst, tue bald“ (Jo 13, 27). Und Judas folgte dem Befehle: „Als er den Bissen genommen hatte, ging er alsbald hinaus; es war aber Nacht“ (13, 30). Ja, Nacht war es inzwischen geworden im Reiche der Natur, stockfinstere Nacht aber im Herzen des Judas, wo der Teufel Platz genommen hatte (13, 27). So hat göttliche Weisheit es zu stande gebracht, daß die heilige Stunde der Einsetzung des Abendmahls, da der Heiland den Seinigen sich selbst zum Genusse darreichte, nicht entweiht wurde durch ein Verbrechen: der mit Mordgedanken erfüllte Jünger mußte vom Schauplatz abtreten, ehe das Geheimnis der Geheimnisse sich vollzog (Jo 13, 32).

Meine lieben Zuhörer! Die Liebe des göttlichen Herzens Jesu hat am Vorabend vor seinem Leiden im Abendmahlssaale zu Jerusalem den schönsten Triumph gefeiert: „Jesus erzeigte den Seinigen den höchsten Beweis seiner Liebe“, wie Johannes sagt, indem er das Opfer des Neuen Bundes einsetzte und zum erstenmal sich selbst zur Speise und Nahrung der Seele dahingab. Das ist Liebe, die wahrhaftig Gegenliebe erwecken und uns zur vollkommenen Hingabe an Jesus im heiligen Sakrament anregen muß. Aber beachten wir auch die eifrige Sorge des Herrn um die Herstellung der Seelenreinheit bei den Aposteln vor dem Empfang und um Beseitigung des Verräters Judas, damit das Heilige heilig, ohne Entehrung begangen werden konnte. Den Seinigen in der Welt, auch uns, hat er das Mahl bereitet; auch an uns hat er am Vorabend vor seinem Leiden gedacht und eine Eroberung unserer Herzen, eine Verbindung mit uns durch persönliche Einkehr angestrebt. Er wartet täglich auf uns auf dem Altar; erfüllen wir sein sehnsüchtiges Verlangen, aber seien wir wohl darauf bedacht, mit reinem Herzen

ihm zu nahen; denn seine angelegentliche Sorge um Bewirkung der Reinheit bezog sich nicht bloß auf die Apostel, sondern auf alle die Seinigen zu allen Zeiten.

Zweites Thema.

Vorbereitung auf die heilige Kommunion.

„Ablegend alle Bosheit und alle Arglist und Heuchelei und Neid jeder Art und alle übeln Reden, habet als neugeborene Kindlein ein lebendiges Verlangen nach der geistigen lauteren Milch, damit ihr in Kraft derselben wachset zum Heile, wenn ihr gekostet habt, daß süß ist der Herr" (1 Petr 2, 1—2).

In seinem herrlichen Sendschreiben an die Gläubigen in Kleinasien mahnt der hl. Petrus zu einem lauteren Wandel im Geiste des Christentums und besonders zur Betätigung echter Bruderliebe. Er erinnert sie zuerst an die unschätzbare Wohltat der Wiedergeburt. „Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, welcher nach seiner großen Barmherzigkeit uns wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung" (1 Petr 1, 3); dann: „Ihr seid ja wiedergeboren, nicht aus vergänglichem Samen, sondern aus unvergänglichem durch das lebendige Wort Gottes, und das da bleibt" (1 Petr 1, 23). Die Wiedergeburt bewirkt Freiheit von der Sünde und Heiligung. Aber damit ist nur der Anfang gemacht, Petrus mahnt dieselben Christen: „Euch gleichgestaltend nach dem Heiligen, der euch berufen hat, werdet auch selbst heilig in allem Wandel, da geschrieben steht: Ihr sollt heilig sein, weil ich heilig bin" (1 Petr 1, 14—15). Damit hat Petrus den Christen aller Zeiten den Weg zum Ziel vorgezeichnet: von der Heiligung zur Heiligkeit. Auch in den Gerechtfertigten machen sich vielfach die Neigungen

einer sündhaften Selbstsucht und Begierlichkeit geltend; diese muß der Christ bekämpfen, ablegen alle Überbleibsel der Schlechtigkeit, wie Jakobus (1, 21) sagt, und fortschreiten in der christlichen Tugend zur Vollkommenheit. Auch wir, meine Zuhörer, wurden durch das Wasserbad der Taufe von dem Schmutz der Sünde gereinigt (1 Petr 3, 21) und in reicher Fülle mit Gnaden und Gütern ausgestattet. Aber wir wissen es alle aus schmerzlicher Erfahrung, daß wir bei der Schwachheit unseres Fleisches oft anstoßen, zu Falle kommen und nicht selten uns schwer verletzen und verwunden; besonders häufig ist das Fehlen mit der Zunge, wie einstmals derselbe Jakobus, der erste Bischof Jerusalems, in seinem Sendschreiben geklagt hat (Jak 3, 1 ff). Eben darum fordert Petrus die Christen auf: „Ablegend alle Bosheit und Arglist und Heuchelei und Neid und üble Reden, habet als neugeborene Kindlein ein lebendiges Verlangen nach der geistigen lauteren Milch, damit ihr in Kraft derselben wachset zum Heile, wenn ihr gekostet habt, daß süß der Herr ist." Die Gläubigen kosten die Süßigkeit des Herrn, so oft sie das Wort Gottes hören und in ihr Herz aufnehmen, so oft sie namentlich mit dem Herrn und Heiland in dem Geheimnis des Fleisches und Blutes aufs innigste sich vereinigen; aber wenn sie auf dem Wege zur Vollkommenheit fortschreiten wollen, dann müssen sie fortwährend alles Unheilige und Sündhafte, das sich ansetzt, ablegen und mit sehnsüchtigem Verlangen stets genießen die geistige Nahrung der Wahrheit und Gnade, um in Kraft derselben zu wachsen in der Tugend zum Heile, also vor allem auf den Empfang der heiligen Kommunion sich sorgfältig vorbereiten durch Ablegung aller Sünde und durch Erweckung der christlichen Tugenden.

a) Ablegung der Sünde.

Wenn wir der Ehre eines vornehmen und hohen Besuches gewürdigt werden, so strengen wir alle unsere Kräfte an, unser Haus von allem Unrat zu reinigen, damit das Auge des Gastes nicht durch eine Unziemlichkeit beleidigt werde. Wenn der Landesfürst in einer Stadt Einkehr hält, regen sich tausend Hände zu einem würdigen Empfang, und die erste Sorge gilt hierbei stets der Entfernung aller Unsauberkeit. Machen wir davon die Anwendung; sie ergibt sich von selbst: dem Herrn der Heerscharen, dem König der Herrlichkeit, dem großen Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat, dem Sohn des lebendigen Gottes gebührt eine reine Wohnung. Zwar tritt seine Größe und Majestät im Sakrament uns nicht sichtbar entgegen, aber sie ist durch die Brotsgestalt nicht gemindert; der Heiligste darf sich nicht mit dem Unheiligen und Sündhaften verbinden; vergesset nicht, daß derselbe Sohn Gottes, dessen Gegenwart unter der Hülle des Brotes uns der Glaube lehrt, zum Zwecke seiner Menschwerdung einen lauteren und reinen Tempel sich im Leibe der heiligen Jungfrau zubereitet hat; vergesset nicht, daß er die zehn Apostel durch die Fußwaschung von allen Flecken der Seele gereinigt und zur Wohnstätte seines Leibes und Blutes, seiner Gottheit und Menschheit hergerichtet hat; vergesset nicht die ernsten Worte Pauli: „Wer unwürdig dieses Brot ißt und den Kelch des Herrn trinkt, der ist schuldig (der Entweihung) des Leibes und Blutes des Herrn. Es prüfe darum ein jeder sich selbst, und hierauf esse er von dem Brot und trinke von dem Kelch" (1 Kor 11, 27 ff). Mit schuldbeladenem Gewissen, mit unbußfertiger, unheiliger und liebloser Gesinnung darf keiner dem heiligen Tisch sich nahen; er gebrauche vorher das

vom Herrn verordnete Mittel und klage sich im Bußgericht reumütig über seine Sünden an, damit er Lossprechung erhalte. Es wäre eine große Missetat, den Heiland zu zwingen, in eine mit schwerer Sünde und Schuld befleckte und verunstaltete Seele einzugehen. „Schrecken einflößend ist der Altar“, sagt Chrysostomus, „wegen des wunderbaren Geheimnisses, das dort vor sich geht; darum muß man mit Reinheit hinzutreten. Wenn wir unwürdig diese Geheimnisse empfangen, rennen wir ins gleiche Verderben wie die, welche Christus gemordet“ (hom. 47). Vielleicht will unter uns niemand solche Missetat begehen, und wenn doch einer wäre, der das Unglück gehabt, möge der Herr ihm gnädig sein und Zeit und Möglichkeit zur Buße verleihen. Solche Verunehrungen, ganz mit offenen Augen und klarer Erkenntnis begangen, gehören doch wohl mehr zu den Ausnahmen. Aber wie oft muß man die Wahrnehmung machen, daß ein Christ, der sich mit einem Bruder entzweit hat und in Streit und Feindschaft mit dem Nächsten dahinlebt, oder zwar mit Worten eine gewisse Versöhnlichkeit und Nachgiebigkeit vorgibt, im Innern aber die Abneigung und Feindseligkeit nicht überwunden hat, zum Mahle der Liebe hinzugeht! O daß er doch erwägen möchte das Wort des Herrn: „Wenn du deine Gabe zum Altare bringst und dich daselbst erinnerst, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß deine Gabe allda und gehe hin und versöhne dich zuvor mit deinem Bruder, und dann komm und opfere deine Gabe“ (Mt 5, 23 24). Mein Christ, du willst ja bei der Kommunion dich selbst, vor allem dein Herz dem Bräutigam der Seele opfern; sorge, daß dein Opfer Gott wohlgefällig sei durch versöhnliche, liebevolle Gesinnung. Erwägen wir das andere Wort: „Nicht bloß siebenmal, sondern siebzigmal siebenmal sollst

du deinem Bruder verzeihen, wenn er gegen dich gefehlt"; endlich jene sehr ernsten Worte: „So wird mein himmlischer Vater euch tun (= euch unnachsichtlich strafen), wenn ihr nicht vergebet, ein jeder seinem Bruder von Herzen" (Mt 18, 21 35). Der Empfang des Bußsakramentes mit aufrichtiger Anklage und Reue ist allerdings bloß nach größeren Verfehlungen notwendig. Wo nur in Übereilung ein eitles oder unnützes Wort gesprochen oder im Verhalten gegen den Nächsten eine kleine Lieblosigkeit vorgefallen, eine Unvorsichtigkeit der Augen oder eine Erregung der Ungeduld bei Erfüllung der Berufsarbeit eingetreten ist, darf man nicht zu ängstlich sein und infolge von Ängstlichkeit dem Mahle der Liebe fernbleiben. In solchem Falle erwecken wir einen Akt der Reue über die Verfehlungen; demütiges und reumütiges Sprechen des Vaterunsers oder anderer kürzerer Gebete bewirkt Tilgung der kleinen Sünden; das andachtsvolle Anwohnen der heiligen Messe und die Kommunion selbst hat solche Wirkung. Die Hauptaufmerksamkeit werden wir stets darauf richten müssen, etwaigen Gefühlen der Abneigung und Lieblosigkeit gegen den Nächsten den Abschied zu geben, ehe wir an den Tisch des Herrn treten. In der Stunde des Abendmahls hat der Heiland, und zwar nicht bloß einmal, das Gebot der Nächstenliebe eingeschärft: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebet, so wie ich euch geliebt habe, daß so auch ihr einander liebet. Daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habet" (Jo 13, 34 35). In der gleichen Stunde sprach er: „Dieses gebiete ich euch, daß ihr einander liebet" (Jo 15, 17). Es ist sehr zu fürchten, daß wir dieses Gebot vor dem Empfang des heiligen Mahles zu wenig berück-

sichtigen. Es kommt nicht selten vor, daß einer seinem christlichen Bruder aus dem Wege geht, unter irgend einem Vorwand seine Nähe flieht, einer Begrüßung ausweicht und doch an dem heiligen Mahle teilzunehmen sich entschließt. Vielleicht ißt er sich nicht geradezu das Gericht hinein, aber er verschuldet wenigstens eine unfruchtbare Kommunion, und das ist schon beklagenswert und nicht selten der Anfang zu Schlimmerem, zu unwürdigen, sakrilegischen Kommunionen. Meine lieben Zuhörer! Wir wollen unter allen Umständen vor dem Empfang der heiligen Opferspeise einige kräftige Akte der Reue erwecken; wir alle haben Ursache, mit der Gesinnung eines Zachäus zu sprechen: Ich habe gefehlt, o Gott; ich habe gegen alle deine Gerechtigkeit gesündigt (Dn 9, 15 f), gesündigt wider alle deine Gesetze; alles Böse habe ich, o Herr, begangen; alle Missetaten habe ich erschöpft; aber ich weiß, daß ich deine Barmherzigkeit nicht erschöpfen konnte. Nein, deine Barmherzigkeit hat Wohlgefallen daran, mein Elend zu übersteigen; für so viel Übel, das ich getan, gibst du mir alles Gute, gibst mir dich selbst: „Wenn wir unsere Sünden bekennen, getreu ist Gott und gerecht, daß er unsere Sünden vergebe“ (1 Jo 1, 9). „Ablegend alle Bosheit und alle Arglist und Heuchelei und Neid und böse Reden, lasset uns als neugeborene Kindlein sehnsüchtig verlangen nach der geistigen lauteren Milch“ (1 Petr 2, 1—2).

b) Erweckung lebendigen Glaubens, demutsvoller Gesinnung und sehnsüchtigen Verlangens.

Wenn wir einen vornehmen Gast erwarten, begnügen wir uns nicht mit der völligen Reinigung der Wohnung, wir sind auf die Ausschmückung derselben bedacht, damit

der Gast in den schön ausgestatteten Räumen sich glücklich und behaglich fühle. Mein Christ! Du weißt und glaubst, daß du in der heiligen Kommunion mit dem Gottmenschen Jesus Christus vereinigt wirst; sonach mußt du dich von selbst angetrieben fühlen, ihm in deinem Herzen eine würdige Wohnung zu bereiten. Ja, meine lieben Zuhörer! Wenn wir bei der Ankunft eines Menschen uns keine Arbeit und Mühe verdrießen lassen, um ihn würdig aufzunehmen, so werden wir bei der Aufnahme des Königs der Herrlichkeit in die Wohnung unseres Herzens doch alles aufbieten zur Ausschmückung unseres Innern. Wenn der Augenblick der Aufnahme naherückt, so wollen wir alle unsere Gedanken und Gefühle auf das Geheimnis des Glaubens hinwenden. Vor allem möge uns eine lautere Absicht beseelen. Diese ist dann vorhanden, wenn wir nur den einen Wunsch, das einzige Verlangen haben, den Willen des Heilandes zu erfüllen, da er gesprochen hat: „Tut dies zu meinem Andenken", und durch die Vereinigung mit ihm im heiligen Sakrament Gott wohlgefälliger zu werden. Vielleicht stellt sich beim besten Willen während der Vorbereitung bisweilen Zerstreuung ein; dann gilt es, nach Kräften der Gefahr zu begegnen durch Aufmerksamkeit auf die Größe und Wichtigkeit der Handlung. Was aber besonders unserseits gefordert wird, ist wahre, ungeheuchelte Demut, die Erkenntnis und das Bekenntnis unserer Unwürdigkeit, Jesus, dem alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden, zu empfangen. Nicht umsonst hat die Kirche bei der Spendung der heiligen Kommunion die Worte vorgeschrieben: O Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach. Mit der Demut verbinden wir dann das sehnsüchtige Verlangen nach der Himmelsspeise, dieser geistigen lauteren

Milch, und den lebendigen Glauben, daß unter der Gestalt des Brotes die ewige Majestät sich verhüllt und Einzug in das Herz hält; dort will ja der wahre Gott der Glorie wohnen und leben; dort unter unserer Schwachheit, Armseligkeit und Unwürdigkeit sich verbergen. Ihm wollen wir uns hingeben, ohne Vorbehalt unsern Willen und alle unsere Neigungen seiner Herrschaft anheimstellen. Nur so wird die Vereinigung unserer Seele mit seiner göttlichen Majestät eine vollkommene, und nur dann können wir mit Paulus sagen: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Der Herr will in uns regieren und herrschen; darum empfangen wir vielfach nicht die volle Frucht der heiligen Kommunion, die Gnade der Heiligung, weil wir dem König der Herrlichkeit nach seiner Ankunft in uns die mannigfaltigen, vielfach vom natürlichen Menschen herkommenden Wünsche und Neigungen vortragen und auf deren Erfüllung dringen, während der Heiland sich zum Herrn unserer Herzen machen und darin regieren will. Wenn wir nun mit lauterer Absicht und Demut, lebendigem Glauben und Sehnsucht auf die Ankunft des Heilandes uns vorbereiten und im Augenblick der Vereinigung mit ihm unsere Anmutungen und Wünsche ihm vortragen, aber die Erfüllung ihm anheimstellen, dann wird er uns umgestalten und unsere Niedrigkeit erheben zur Vereinigung mit seiner Majestät. Seine Sanftmut, Geduld und Liebe wird uns mitgeteilt. Eine einzige Kommunion, von uns mit ganz reinem, sündenfreiem, demütigem, sehnsuchtsvollem Herzen empfangen, vermöchte uns heilig zu machen. Doch gefällt es Gott insgemein, uns nur allmählich von den vielfachen Anwandlungen einer sündhaften Eigenliebe zu den Höhen christlicher Tugend und Vollkommenheit emporzuführen. Dazu

bietet er uns die reine, gesunde, kräftige geistige Nahrung, welche das Wachstum alles Guten in uns befördert. Millionen der edelsten und sittenreinsten Charaktere sind das, was sie geworden, nur geworden durch die köstliche Opferspeise der Eucharistie. Möchten wir alle diesen Glücklichen eingereiht werden. Damit dies geschehe, habet ein lebendiges Verlangen nach der geistigen lauteren Milch, damit ihr in Kraft derselben wachset zum Heile, wenn ihr gekostet habt, daß süß der Herr ist.

Lk 14, 16—24. 16. Jesus aber sprach: Ein Mensch bereitete ein großes Mahl und lud viele ein. 17. Und er sandte seinen Knecht zur Stunde des Mahles, um den Geladenen zu sagen: Kommet, denn schon ist alles bereit. 18. Und sie fingen alle auf einmal an sich zu entschuldigen. Der erste sagte zu ihm: Ich habe einen Acker gekauft, und ich habe nötig, hinauszugehen und ihn zu besehen; ich bitte dich, halte mich für entschuldigt. 19. Und ein anderer sprach: Ich habe fünf Gespanne Ochsen gekauft und gehe hin, sie zu prüfen; ich bitte dich, halte mich für entschuldigt. 20. Und ein anderer sagte: Ich habe ein Weib genommen, und darum kann ich nicht kommen. 21. Und der Knecht fand sich ein und meldete dies seinem Herrn. Da ward der Hausherr zornig und sprach zu seinem Knechte: Eiligst gehe auf die Straßen und Gassen der Stadt, und die Armen und Krüppel und Blinde und Lahme führe herein. 22. Und der Knecht sprach: Herr, es ist geschehen, was du befohlen hast, und noch gibt es Platz. 23. Und der Herr sprach

zu dem Knechte: Gehe hinaus auf die Wege und an die Zäune und nötige sie, hereinzukommen, damit mein Haus voll werde. 24. Denn ich sage euch, daß keiner von jenen Männern, die geladen waren, von meinem Mahle kosten wird.

Thema.

Die oftmalige heilige Kommunion.

„Kommet, denn schon ist alles bereit.“

Der Heiland wohnte während seiner öffentlichen Wirksamkeit nicht selten Gastmählern bei. Er nahm Einladungen dazu an von Zöllnern (Mt 9, 9 ff. Mk 2, 14 ff. Lk 5, 27 ff) und von Pharisäern (Lk 7, 36 ff); er freute sich so mit den Freudigen, benutzte aber zugleich solche Gelegenheiten, Belehrungen und Heilungen vorzunehmen und so seinen Beruf als Messias zu erfüllen. Einmal war er auch, wohl zu Jerusalem, zu Gast bei einem der jüdischen Oberen, und neben andern Unterweisungen trug er schließlich die Parabelrede vor, die den Inhalt des eben verlesenen Evangeliums bildet (Lk 14, 1 ff). Wenn die Kirche diese Gleichnisrede von einem großen Abendmahl am Oktavsonntag von Fronleichnam zur Verwendung bringt, so tut sie das mit gutem Grunde. Allerdings handelt es sich darin zunächst allgemein um die Teilnahme an dem messianischen Reich oder vielmehr um die Einladung dazu. Das von Jesus in der Parabel gemeinte Mahl oder Reich begann mit seinem Auftreten, da er allen, welche an seinen Namen glaubten, die Vollmacht gab, durch den Empfang der messianischen Taufe Kinder Gottes zu werden (Jo 1, 12); dieses Mahl aber wird fortgesetzt in der Kirche, um einst eine Fortsetzung im verklärten Reich Gottes zu finden. Die Kirche läßt ohne

Unterlaß im Lauf der Jahrhunderte an die einander ablösenden Geschlechter den Ruf ergehen: Kommet, alles ist in Bereitschaft, die Güter und Gnaden des Christentums, die großen Reichtümer der Verdienste Jesu Christi. Im Mittelpunkt derselben steht aber das kostbare Gut, der Leib und das Blut Jesu im heiligsten Sakrament, wo uns der Heiland zuruft: „Kommet alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken; ihr werdet Ruhe finden für eure Seele" (Mt 11, 29). Darum tut die Kirche wohl daran, die Erzählung des Lukas über das große Gastmahl gerade in der Zeit den Gläubigen vorzuführen, wo unsere ganze Aufmerksamkeit dem Geheimnis der Eucharistie zugewendet ist.

Vom Altar her ruft der Heiland uns fortwährend zu: Eilet hierher, es ist alles bereit. Ich kenne keine größere Wonne, als bei den Menschenkindern zu sein, nicht bloß überhaupt in ihrer Mitte zu weilen und das Zelt unter ihnen aufzuschlagen, sondern in die Herzen einzukehren und dort zu wohnen, so daß ich mich mit eurer Seele vermähle. Was wir hier sehen, ist nichts als Liebe, Güte, Barmherzigkeit. Es ist ja freilich ein vornehmer und reicher Herr, der uns zum Mahle einladet; es ist der Herr der Heerscharen und der König der Könige. „Er ist allmächtiger als alle seine Werke, der Herr ist furchtbar und überaus erhaben" (Sir 43, 29). Wir würden vor seiner Majestät erzittern und nicht zu nahen wagen, wenn er sich uns darbieten würde im Glanze seiner Herrlichkeit. Aber seine Liebe und Weisheit hat ein Mittel gefunden, daß wir nicht vor Bangen und Zagen vergehen möchten: er ruft uns zum Mahle und bietet sich uns zum Genusse an in der Gestalt der alltäglichen Nahrung, er reicht uns sein Fleisch und Blut, sich selbst mit seiner Menschheit und Gottheit unter

der materiellen Erscheinung des Brotes. Es bleibt dieses Mahl und Opfer ein uns mit Schauer erfüllendes Geheimnis, aber die Liebe, Güte, Demut waltet vor, und eingedenk derselben wollen wir hinzutreten und an dem Mahle teilnehmen, indem wir sprechen: O Himmelsbrot, o mein Leben, o Fleisch meines Erlösers, komm auf meine Zunge und in mein Herz, daß ich koste, wie süß der Herr ist, daß ich meine Seele von dir nähren kann. Du siehst in deiner unbegreiflichen Liebe nicht auf meine Armseligkeit und Schwäche, würdigest dich, zu mir zu kommen, um in meinem Innern als der wahre Gott der Glorie zu leben. Und die gleiche Liebe erweisest du in diesem heiligen Sakramente allen meinen Brüdern und Schwestern, denn du rufest alle zu deinem heiligen Mahle; der Saal soll voll werden mit Gästen, und alle sollen mit himmlischer Speise gesättigt werden: sumit unus, sumunt mille; quantum isti, tantum ille, nec sumptus consumitur. Nicht bloß Reiche, Vornehme, Herrscher der Erde, sondern Arme, Bettler, Krüppel, Lahme und Blinde werden eingeladen oder vielmehr genötigt, in den Saal einzutreten, wo das große Mahl gehalten wird. Wirklich genötigt? Ja, meine Lieben, es ist eine Art Nötigung, sobald man die nähere Art der Einladung betrachtet. Sehet, der Herr hat vermöge seines höheren übernatürlichen Wissens das Verhalten der Menschen und Christen diesem heiligen Geheimnis gegenüber klar erkannt; die Kälte, Lauheit, Unehrerbietigkeit und den Frevelsinn vieler, welchem er sich aussetzt; aber alle Erwägungen der Art konnten ihn nicht abhalten, das heilige Mahl zu stiften. Der Grund war seine Liebe zu den unsterblichen Seelen; er wollte den Seinigen in der Welt einen Ersatz für seine persönliche Anwesenheit geben und sich selbst

den Jüngern und Gläubigen aller Zeit unter der unscheinbaren Gestalt des Brotes zum Genuß darbieten. Tag und Nacht weilt er im Tabernakel unter uns, stets bereit, unsere Bitten und Gebete anzuhören, uns Trost und Hilfe zu spenden und Einkehr zu nehmen bei jedem, der mit sündenfreiem Herzen, mit lebendigem Glauben und mit Sehnsucht beim heiligen Mahle sich einfindet. So sehr hat er uns geliebt, ein solch köstliches Mahl uns bereitet. Er hat sich dadurch seinen eigenen Worten gemäß als den sorgsamen Hirten erwiesen, der seine Schafe auf gute Weide führt, als den Hirten, der für sie sein Leben und sich selbst zur Speise hingibt (Jo 10, 9—11). Wäre es möglich, daß wir auf seine Stimme nicht hören, seine Einladung zum großen Gastmahl zurückweisen nach dem Vorbild der Männer im heutigen Evangelium? Was könnte uns abhalten, der eindringlichen Einladung, die einer Nötigung gleichkommt, Folge zu leisten? Die Liebe zur Welt und ihren Scheingütern, so daß wir ob des ungestümen Jagens nach Gold und Silber und Schätzen den Ruf überhören und die Sorge für unsere Seele und deren Nahrung vernachlässigen? Aber wir haben doch das Urteil des Herrn nicht vergessen: „Wehe euch, den Reichen, denn ihr habet euern Trost dahin“ (Lk 6, 24), nicht vergessen, was Jakobus sagt: „Der Reiche wird vergehen wie die Blume des Grases. Denn aufging die Sonne mit ihrer Glut und verdorrte das Gras, und seine Blume fiel aus, und ihr liebliches Ansehen war dahin; so wird auch der Reiche auf seinen Wegen verwelken“ (1,10—11). Und wiederum ruft derselbe Jakobus: „Wohlan, ihr Reichen, weinet mit Weheklagen; euer Reichtum ist vermodert, eure Kleider sind Mottenfraß geworden, euer Gold und Silber ist verrostet, und ihr Rost wird euch zum

Zeugnis sein und wird fressen euer Fleisch" (Jak 5, 1—2). Oder sollte es Gläubige geben, welche in die Bande der Genußsucht und Üppigkeit verstrickt sind, und berauscht von den sinnlichen Freuden und Lustbarkeiten die Einladung des Herrn zum Mahle verschmähen? Aber können Gläubige unbeachtet lassen die drohenden Worte desselben Jakobus: „Ihr habt geschwelgt und gepraßt auf Erden, ihr habt eure Herzen gemästet am Schlachttage" (Jak 5, 6)? Wir haben doch schon öfter gehört, wie der Heiland das Bild des reichen Prassers gezeichnet hat: Es war ein reicher Mann, der kleidete sich in Purpur und Byssus und genoß sein Leben alle Tage im Glanze. Und es starb dieser Reiche und wurde begraben in der Hölle, und er erhob seine Augen, da er Qualen litt, und suchte Hilfe — vergeblich (Lk 16, 19 ff). Vernommen haben wir schon öfter Pauli Worte: „Die auf Reichtum ausgehen, fallen in Versuchung und Schlinge und viele törichten und schädlichen Lüste, die den Menschen in Verderben und Untergang stürzen" (1 Tim 6, 9). Das ist immer das Ende des unordentlich und schwelgerisch lebenden Reichen. Er verkennt völlig den Zweck des Lebens. Das Leben nach christlicher Auffassung ist eine Zeit der Versuchungen, Prüfungen und Leiden; haben wir nichts mehr zu leiden, so haben wir auch nicht mehr zu leben. Und für diese rasch vorübergehende Zeit der Prüfungen und Leiden hat uns der Herr in der Eucharistie eine nie versiegende Quelle eröffnet, aus welcher wir Kraft und Stärkung schöpfen können. Das Himmelsbrot, diese köstliche Nahrung, erquicket unsere Seele, damit sie ausharre und alle Versuchungen, alle Neigungen und Lockungen des Fleisches und der Welt überwinde und ihre Pilgerreise fortsetze bis hin zum Berge Gottes. Wenn aber Leiden und Verfolgungen

über uns hereinbrechen, so wird das im heiligen Mahl uns gereichte Brot uns mit Mut und Kraft erfüllen, daß wir selbst Martern und Qualen mit Stärke ertragen. Ahmen wir das Beispiel der Christen zur Zeit der Verfolgungen nach, welche nach Ausbruch der Stürme zum Tische Gottes eilten und dort durch den Empfang der heiligen Kommunion mit Starkmut sich waffneten und darauf den Todesgefahren trotzten und alle Foltern und Peinen siegreich ertrugen. Hier mag mancher denken: dieser Gefahr, das Martyrium für den Glauben zu erleiden, sind wir heute enthoben, eine Bewaffnung zur Bestehung der Todesgefahr ist darum nicht notwendig. Meine Brüder, so ganz zuversichtlich dürfen wir doch nicht sprechen. Keiner aus uns kann wissen, ob es nicht im göttlichen Ratschluß gelegen ist, daß wir das Leben für unsern Glauben oder unsere sittliche Ehre einsetzen sollen. Aber wenn dem auch nicht so sein wird, so haben wir doch allen Grund, der Einladung zum heiligen Mahle gern und oft zu folgen. Wir alle ausnahmslos haben die Pflicht, die christliche Vollkommenheit zu erreichen. Warum nehmen manche Anstoß, wenn auch gewöhnliche Gläubige häufig der Einladung zum großen, herrlichen Gastmahl folgen? Man bemerkt vielleicht an ihrer Lebensführung manche Schwäche und Unvollkommenheit. Gewiß, aber wenn du, geliebter Bruder, an solche die Frage richten würdest, warum es sie zum Tische des Herrn hindrängt, so würden sie dir in aller Aufrichtigkeit antworten: Siehe, ich fühle mich noch sehr schwach und krank, arm und dürftig und unvollkommen, aber den Heiland im heiligen Sakrament erkenne ich als meinen Arzt, meine Stärke, meinen Reichtum. Darum trete ich zu ihm mit Vertrauen hin und erwarte, daß er meine kranke Seele heilen, meine schwache Seele

stärken, meine arme Seele bereichern, meine sündhafte Seele reinigen wird. Ich hoffe immer, der Unvollkommenheit Meister zu werden und die Versuchungen des verderbten Fleisches und der bösen Welt und die Angriffe des Teufels besser zu überwinden. In dieser Hoffnung folge ich der Einladung des großen Königs und nähre mich oft mit dem Himmelsbrote, das meine Seele erquicken und mir Kraft zu Kampf und Sieg verleihen wird. Dazu kommuniziere ich oftmals, um vollkommen zu werden; in dem himmlischen Sakrament erblicke ich das Mittel, diesen Zweck zu erreichen. Was wolltest du auf solche Sprache erwidern? Manche weisen auf das Gebot der Kirche hin, wonach die heilige Kommunion in der österlichen Zeit zur Pflicht gemacht wird. Sie wollen sich damit entschuldigen, daß sie der Einladung des Herrn zum Abendmahl nicht öfter folgen. Sie tun das mit Unrecht. Wer innerhalb der Osterzeit zu dem Tisch des Herrn geht, der muß mit sündenfreiem, reinem Herzen kommen, damit er die Gabe Gottes würdig empfange. Aber dann kann man doch nicht diejenigen tadeln, welche sich alle Mühe geben, so zu leben, daß sie das Himmelsbrot häufig, täglich zu empfangen verdienen; dazu wird ihnen die oftmalige Kommunion verhelfen. Man hat schon, vielleicht nicht ganz mit Unrecht gesagt: Derjenige, der es nicht täglich zu empfangen verdient, verdient es auch nicht zu empfangen an Ostern. Die einzig richtige Schlußfolgerung ist die: wir wollen immer so leben, daß wir das köstliche Brot täglich zu empfangen verdienen.

Meine geliebten Brüder! Unsere Zeit leidet an zahlreichen Gebrechen; aber neben den Schattenseiten dürfen wir die Lichtseiten nicht übersehen. Zu diesen gehört der Eifer sehr vieler Christen im Empfang der heiligen Kommunion.

Es erblüht seit einigen Jahren neues Leben in unserer Kirche. Nicht bloß Vornehme und Reiche, auch Arme, Bettler, Krüppel und Lahme drängen sich zu dem Tisch des Herrn. Vielleicht beschämen nicht wenige Arme und Niedrige die Hochgestellten und Mächtigen der Erde. Man kann sogar Beispiele von Heroismus finden. Nachdem der Heilige Vater die Gläubigen mit Nachdruck zu oftmaligem, womöglich täglichem Empfang der heiligen Kommunion aufgefordert hat, erwachte gerade in manchen Dürftigen und Niedrigen unter Anleitung kluger Seelenführer das Verlangen, öfter zu kommunizieren. Aber da erheben sich vielfach Schwierigkeiten. In der Stunde, wo das heilige Opfer gefeiert und die Kommunion gespendet wird, machen die Herrschaften Anspruch auf die Dienstleistung der Diener und Dienerinnen. Indes die Liebe überwindet alle Hindernisse. Einstmals fanden sich in einer Gemeinde einige in der Kirche sehr früh ein, um wenigstens eine kurze Andacht vor dem Beginn des schweren Tagewerkes vor dem Heiland im heiligsten Sakramente zu verrichten und sich geistigerweise mit ihm in Verbindung zu setzen. Da sahen sie, wie ein Priester fast noch nächtlicherweile das heilige Opfer feierte und dabei seinem getreuen Meßdiener den Leib des Herrn reichte. Sie trugen nun dem Priester die Bitte vor, sie gleichfalls zum heiligen Mahle zuzulassen, und seitdem empfangen sie öfter oder täglich die Speise der Engel; wenn sie die Danksagung verrichtet, eilen sie nach Hause, um zur bestimmten Stunde ihres Dienstes zu walten. Solchen mit Schlafbrechen und andern schweren Opfern verbundenen Eifer wird Gott nicht unbelohnt lassen; er wird die Tagesarbeit der guten, eifrigen Seelen segnen, sie in der Stunde der Versuchung beschützen und sie reich

werden lassen an Gott wohlgefälligen Werken durch ihr Schaffen, Dulden und Schweigen. Selig sie und selig wir alle, wenn wir der Einladung zum großen Abendmahl bereitwillig Folge leisten und das Brot essen im Reiche Gottes, es essen mit sündenfreiem Herzen und im Stande der heiligmachenden Gnade. Für heute noch eine dringende Bitte: Wenn wir am Mahle der Liebe teilgenommen und den Gottmenschen Jesus Christus mit seinem verklärten Fleisch und Blut in unser Inneres aufgenommen haben, wollen wir ihm alle Vermögen und Kräfte des Leibes und der Seele opfern, den Verstand und Willen, die Freiheit und das Herz, die Glieder des Leibes und besonders ein Glied, die Zunge. Sie ist ja gewürdigt worden, mit dem Leibe des Herrn in unmittelbare Berührung zu kommen, und mittels der Zunge sprechen wir in den glücklichen Augenblicken der Vereinigung mit dem Herrn unsern Dank für die unverdiente Gnade aus. Bewachen wir das kleine Glied nachher, wenn wir hinweggehen von dem Heiligtum des Herrn, und vergessen wir nicht die ernsten Worte des Jakobus: „Mit der Zunge preisen wir den Herrn und Vater, und mit ihr verfluchen wir die Menschen, die nach Gottes Bild geworden sind. Aus demselben Munde geht Segen und Fluch hervor. Nicht sollte, meine Brüder, das geschehen" (Jak 3, 9—10). Ja, das darf nicht geschehen, Geliebte, daß wir die Zunge, die durch die Kommunion geheiligt ist, zum Fluchen und zur Verwünschung des Nächsten mißbrauchen; sie diene uns nur zum Preise Gottes und um Worte des Segens anzuwünschen dem Bruder. Vermehrung der Liebe ist die Hauptfrucht der Kommunion. „Wenn uns Gott so sehr geliebt hat, so müssen auch wir einander lieben", sagt Johannes (1 Jo 4, 11). Dieses Wort findet seine Anwendung

auf die heilige Kommunion, wo wir alle, die vielen, die wir an dem einen Brot teilnehmen, ein Brot und ein Leib sind (1 Kor 10, 17). Liebreicher muß uns die heilige Kommunion machen. Denn so mahnt der hl. Franz von Sales (Gespräch 18): „Wenn du nicht demütiger und liebreicher wirst, so verdienst du, daß man dir dieses Brot nehme, weil du nicht arbeiten willst, um es zu verdienen.“

Predigt des seligen Bischofs v. Linsenmann,

früheren Professors der Moraltheologie in Tübingen,

am Tage der Primiz des Priesters Johannes Belser von Villingendorf (15. August 1875).

„Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist groß mein Name unter den Völkern, und an jedem Orte wird geopfert und wird dargebracht meinem Namen reine Opfergabe; denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht der Herr der Heerscharen“ (Mal 1, 11).

Wenn in unsern Tagen der Bischof einem jungen Mann die Hände auflegt und ihn zum priesterlichen Amte salbt und ihn sendet als Arbeiter in die Ernte Gottes, da sind es gar mannigfache und ernste Gedanken, welche unsere Brust bewegen. Das gläubige Volk freut sich und fühlt sich geehrt, daß aus seiner Mitte ein neuer Priester ausgeht, ein Träger göttlichen Segens, ein Bote himmlischen Friedens, ein Lehrer des frommen Glaubens unserer Väter. Die Ungläubigen aber schütteln die Häupter; denn sie begreifen nicht, was es Hohes, was es Begehrenswertes sein soll um den Stand des Priesters.

Und unter den Gläubigen selbst herrscht bei den einen gehobene Stimmung, indem sie zurückblicken in die Vergangenheit des neuen Priesters und ihm ihre Freudenbezeigungen darbringen, weil er angelangt ist am schönen Ziele und die Hoffnungen der Seinigen erfüllt hat; andere

aber schauen im Geiste vorwärts in die Zukunft, auf eine Laufbahn, die mit diesem Tage erst beginnt — und da wird es düster vor ihren Augen: was wird in diesen schweren Zeiten aus diesem Priester werden? Wird nicht der Ehrenkranz, den man ihm heute reicht als Sinnbild der Vermählung mit der Kirche Gottes, wird nicht diese Ehrenkrone ihm zur Dornenkrone werden?

Vielleicht ja! Wir können das nicht wissen. Aber ich habe Vertrauen, und dieses Vertrauen gründet sich auf unsern Glauben an das von Gott gesetzte Priestertum und an jenes Opfer, von welchem der Prophet Malachias weissagend gesprochen: „Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist groß mein Name unter den Völkern, und an jedem Orte wird geopfert und wird dargebracht meinem Namen reine Opfergabe; denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht der Herr der Heerscharen."

Was dem Priestertum seine Bedeutung, was dem Priester seine Kraft gibt, das ist das heilige Meßopfer, der Mittelpunkt unseres Gottesdienstes, die Sonne unserer Religion. Mit diesem heiligen Opfer steht oder fällt das Priestertum; mit diesem Opfer steht oder fällt auch unser Glaube, steht oder fällt das Reich Gottes auf Erden. Dieses heilige Opfer soll am heutigen Tage der Gegenstand unserer Betrachtung sein.

Wenn wir von diesem Opfer reden, so werden wir zugleich einer andern Aufgabe nicht untreu, welche das Fest der glorreichen Himmelfahrt Mariä uns heute auferlegt, zu gedenken nämlich derjenigen, welche den Heiland der Welt geboren und darum zu den Ehren der Himmelskönigin eingegangen ist. Wenn wir im Meßopfer Jesu gedenken, der für uns sein Fleisch und Blut dahingegeben, so vergessen

wir auch ihrer nicht, von der er Fleisch und Blut angenommen. Wie Maria im Erdenleben den Herrn auf ihren Armen getragen und selbst im Tempel geopfert hat, so nimmt sie jetzt in der jenseitigen Verklärung noch Anteil, wo immer hienieden das Opfer ihres göttlichen Sohnes dargebracht wird. Und wie unsere christlichen Feste, die wir hienieden feiern, im Himmel gefeiert werden, und wie Maria und alle Verklärten des Himmels herniederschauen, so oft das kostbare Opferblut von unsern Altären zum Himmel steigt, so wollen auch wir in dieser Stunde unsern Sinn und unser Herz nach oben richten und uns aller weltlichen Gedanken und Sorgen entschlagen, daß wir selbst nicht mit unreinen Händen vor dem Altare Gottes erscheinen, sondern daß wir ein reines Opfer darbringen können mit dem Neugeweihten, der zum erstenmal den Altar des Herrn als Priester besteigt.

Über das heilige Meßopfer will ich aber besonders zwei Gedanken eurer Betrachtung vorlegen: 1. Das Meßopfer ein Opfer der Sühne für die Sünden der Welt. 2. Das Meßopfer ein Opfer der Kraft zur Erhaltung des Reiches Gottes in der Welt.

I.

Die Taube Noes hatte den Ölzweig mit grünenden Blättern zur Arche gebracht, und die Wasser der großen Flut waren verlaufen. Da stieg Noe aus der Arche, baute einen Altar und brachte auf ihm Brandopfer dar, und der Herr roch den lieblichen Geruch und gab die Verheißung, daß er nicht ferner der Erde fluchen wolle um des Menschen willen; er segnete Noe und seine Söhne, und er setzte den Regenbogen ins Gewölke zum Bundeszeichen zwischen dem

Himmel und der Erde, zum Zeichen des Friedens zwischen Gott und den Menschen: „Wenn ich", so sprach er, „mit Wolken den Himmel umzogen habe, wird erscheinen mein Bogen im Gewölke, und ich gedenke meines Bundes mit euch und mit jeder lebenden Seele, welche im Fleische lebt, und es sollen fürder nicht sein Wasserfluten, um zu vertilgen alles Fleisch" (Gn 9, 14—15).

Dieses Opfer und dieser Bund sind Vorbilder eines neuen Opfers und eines neuen Bundes zwischen dem Himmel und der Erde. Dieses neue Opfer hat ein höherer Priester, als Noe war, dargebracht, Jesus Christus, der Eingeborne des Vaters; und sein Altar war das Kreuz auf Golgotha. Dort ist der Neue Bund der Versöhnung und des Friedens geschlossen worden, da Jesus Christus den Schuldbrief der sündenbeladenen Menschheit mit sich ans Kreuz hinaufgenommen und in seinem Blute getilgt hat.

Dieses Opfer Christi am Kreuze ist einmal vollbracht worden. Aber nach dem Worte des Apostels ist Christus ein Priester ewiglich nach der Ordnung Melchisedechs; um der wahre Hohepriester des Neuen Bundes zu sein, ist er durch seinen Tod eingegangen in das Allerheiligste des höheren, himmlischen Tempels, damit er dort als unser Mittler ein immerwährendes himmlisches Opfer darbringe. Und wie er droben zur Rechten des Vaters unser immerwährender Mittler und Fürsprecher ist, so wollte er auch auf Erden unter uns sein, wie er es selbst sagt: „Siehe ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt." Und wie er droben als ewiger Hoherpriester das immerwährende himmlische Opfer darbringt, so bringt er auch hienieden ohne Unterlaß das Opfer der Versöhnung dar auf unsern Altären. So wie das himmlische Opfer Christi dem Wesen

nach nichts anderes ist als die verklärte Darstellung und Fortdauer des ersten Opfers am Kreuze, so ist auch unser Meßopfer nichts anderes als die unaufhörlich wiederholte Darstellung des himmlischen Opfers Christi, ein irdisches Abbild, gleichsam eine Abschattung desjenigen Opfers, das Christus im Allerheiligsten des himmlischen Tempels darbringt zur Sühne für die Sünden der Welt — droben in Herrlichkeit, hier in Erdengestalt und durch Vermittlung von Menschenhänden; aber hier wie dort derselbe Priester, Jesus Christus, hier wie dort dasselbe Opfer, Jesus Christus, hier wie dort dieselbe Frucht des Opfers: Versöhnung, Gnade und Frieden; hier wie dort ein fortwährendes Opfer, nicht beschränkt durch Ort und Zeit, droben in der Einheit der Ewigkeit, hier in der geschöpflichen Vielheit und zeitlichen Trennung — aber die Vielheit selbst wird zur immerwährenden Dauer, so daß es keine Stunde gibt am Tage und keine in der Nacht, in der nicht irgendwo auf dem Erdkreis dieses Opfer gefeiert würde. Ja es bewahrheitet sich das Wort beim Propheten: „Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist groß mein Name unter den Völkern, und an jedem Ort wird geopfert und wird dargebracht meinem Namen reine Opfergabe; denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht der Herr der Heerscharen.“

Und wo immer dieses Opfer gefeiert wird, da ist Verheißung des Friedens; wo immer dieses Opferblut fließt, da ruft es zum Himmel — nicht um Rache wie das Blut Abels, sondern um Gnade und Sühnung für die Sündenschuld der Welt.

Und wahrlich, meine Christen, wir bedürfen eines solchen Mittlers und eines solchen Opfers. Neu ist mit jedem

Tage Gottes Erbarmung, weil neu ist mit jedem Tage die Sünde der Welt.

Wollen wir wissen, wo die Sünde ist und was sie ist, so greifen wir zuerst in unsere Brust. Unser eigenes Gewissen klagt uns an, daß unrein sind unsere Gedanken und unsere Werke; der Druck der Sünde lastet auf uns in den schweren Stunden der Einsamkeit, lastet auf uns mitten im Gewühl des Lebens und verbittert uns selbst die Stunden der Freude; Sünde verfolgt uns bis in die Träume der Nacht und bis in das Gotteshaus, wo wir noch sündigen, anstatt zu beten und Buße zu tun.

Wollen wir wissen, wo die Sünde ist und was sie ist, so schauen wir um uns her, — unser Auge, unser Ohr, unsere tägliche Erfahrung gibt uns davon Kunde.

Es gibt Sünde, von der wir nur Zuschauer sind, die uns selbst nicht berührt — dennoch unterscheiden wir an den Taten unserer Nebenmenschen die guten von den bösen; unser Inneres wird bewegt, wenn wir von Sünde und Vergehen erfahren, wir urteilen in unserem Innern über Recht und Unrecht; wir beklagen, wir verdammen die Sünde, auch wenn sie uns nicht angeht: das Gewissen redet in uns. — Es gibt aber auch Sünde, die uns selbst berührt, die uns wehe tut; Kränkungen, die unser Herz verwunden, Unrecht, das man uns antut, Schaden, den man uns zufügt. Es tun uns wehe, die uns hassen und anfeinden, es tun uns wehe, selbst die uns lieben — und wir erkennen es, das ist die Sünde. Und wenn wir auch noch so milde urteilen über die Sünden derer, die uns lieben, so urteilen wir um so strenger über die, die uns hassen; und wenn wir auch die Sünden derer, die uns lieben, als kleine Unvollkommenheiten und Schwächen entschuldigen, so empfinden

wir um so schwerer die Freveltaten derer, denen wir ein böses Herz zuschreiben. Ja wenn wir selbst Mitleid haben mit Verbrechern wegen ihres Unglücks und ihrer Strafe, so können wir doch die Sünde nicht verleugnen, die uns im Leben der Menschen im kleinen und großen überall begegnet; denn ihre Spuren sind eingezeichnet überall, wo Jammer und Not, Krieg und Hunger, unglückliche Ehen, zerrüttete Familien, überall, wo Unfrieden, wo Gefängnisse und Siechenhäuser, überall, wo das Elend und das Verderben wohnt. — Ja selbst das Mitleid, das wir mit den Sündern empfinden, selbst die geheime innere Befriedigung und Schadenfreude, die uns ankommt, wenn wir andere sündigen sehen, geben Zeugnis von dem Sündenbewußtsein, das wir in uns tragen. Denn wenn wir nicht selbst den Druck der Sünde in uns fühlten, so würden wir nicht Mitleid haben; und wenn wir uns selbst rein wüßten, würden wir nicht eine geheime Befriedigung darüber empfinden, daß andere auch nicht besser sind als wir.

Ja, es gibt Sünde, und sie ist groß! So sicher wir, wenn rote Glut in der Nacht den Himmel färbt, daran das Feuerzeichen eines Brandunglücks erkennen, so gewiß erkennen wir aus den blutigen Spuren der Weltgeschichte, daß es Sünde und Sündenschuld gibt. Und so sicher wir aus der Schwüle des Sommertages und aus den graugelben Wolken am Himmel und an dem dahersausenden Wirbelwind den Ausbruch eines schweren Wetters erkennen, so müssen wir aus den Spuren der Sünde auf Erden die Anzeichen kommender Strafgerichte erkennen, wenn nicht Gottes Erbarmung größer ist als die Sünde.

Ja, es gibt Sünde, und sie ist groß. Es will uns oft bedünken, daß unser heutiges Geschlecht tiefer und tiefer in

Sünde und Schuld versinke. — Vielleicht ist es nicht ganz wahr; aber es kommt uns so vor, weil wir das Gegenwärtige schärfer beobachten und strenger richten als das, was längst vergangen ist. Aber ist nicht allgemein die Klage über die verschwundene Redlichkeit und Treue, über den Jammer der Zeit und die Ungerechtigkeit der Welt? Ist nicht allgemein die Klage über die Zügellosigkeit der heranwachsenden Jugend? Ihr Eltern, ihr Dienstherren, ihr Lehrer, stehet Rede über die Klagen, die ihr selbst immer führet: ist es wahr oder nicht, daß Unfrömmigkeit und Unbotmäßigkeit unter der Jugend immer mehr um sich greift, immer mehr die Genußsucht, das Streben nach einer falschen Unabhängigkeit, Unlust zur Arbeit, Unlust zur Häuslichkeit, daß offene und geheime Sünden an der körperlichen und geistigen Kraft nagen und zehren?

Ihr Richter, ist es wahr oder nicht, daß von Jahr zu Jahr die Verbrechen sich mehren, daß namentlich die Zahl der jugendlichen Verbrecher sich häuft? Kein Zeitungsblatt ohne Verurteilung von Verbrechern und kein Blatt ohne neue Verbrechen; es ist, als ob jede Nachricht von Gericht und Bestrafung nur zu neuen Verbrechen reize!

Ist es wahr oder nicht, daß die Zahl derer erschreckend steigt, welche frevelhaft selbst Hand an sich legen? Und bedeutet das nicht Sünde, Sündenfluch und tiefes sittliches Verderbnis?

Ihr Beherrscher und Lenker der Völker, ist es wahr oder nicht, daß ganze große Massen nur durch Gewalt der bewaffneten Macht abgehalten werden können, daß sie nicht in blutigem Aufruhr alle Grenzen von Recht und Sitte niederreißen, daß nicht alle Greuel des Krieges über uns hereinbrechen?

Wahrlich, wo so viel Frevel, so viel Schuld ist, da ist unser einziger Trost, daß Christi Blut für uns zum Himmel ruft um Gnade und Frieden!

Es ist eine große Täuschung, zu meinen, menschliche Liebe und Milde allein würde die Sünde der Welt überwinden und Haß in Liebe verwandeln und alles Unrecht aufheben können. Die tägliche Erfahrung zeigt uns das Gegenteil: wir Menschen sind unbarmherzig; Gott allein ist barmherzig; wir Menschen würden über die Sünde des Nebenmenschen das strengste Gericht halten; wir würden auf jeden Frevler Steine werfen wie die Pharisäer im Evangelium auf die Ehebrecherin; wir würden über unsere Feinde Feuer vom Himmel rufen wie die Söhne des Zebedäus; wir würden die Sünde unseres Nächsten mit unserer eigenen Sünde strafen und Schuld durch größere Schuld tilgen wollen.

Gott allein ist barmherzig; und was in uns von Barmherzigkeit ist, das ist von Gott und ist ein Ausfluß jenes Opfers, das Jesus Christus für die Sünden der Welt gebracht hat. Und solange dieses Opfer noch auf Erden gefeiert wird, so lange wird auch im drohenden Gewölk der Regenbogen des Friedens sich zeigen, so lange wird der Bund des Himmels mit der Erde nicht gelöst, so lange wird Sünde und Sündenelend die Erde nicht ganz überwuchern, so lange wird Gott sein barmherziges Angesicht zu uns wenden, nicht bloß zu den Gerechten, sondern auch zu den Sündern, daß sie sich bekehren und leben. Denn obgleich groß ist die Sünde, Gottes Gnade ist doch noch größer!

So ist das heilige Meßopfer ein Opfer der Sühnung für die Sündenschuld der Welt. Es ist aber ferner ein Opfer der Kraft für die Erhaltung des Reiches Gottes in der Welt.

II.

Es stehen noch in fernen Ländern Überreste alter Tempel, Denkmäler einer grauen Vorzeit; und die Geschichte berichtet uns von Priestern, die in diesen Tempeln dienten, von Festen, die in ihnen gefeiert, von Opfern, die dort geschlachtet wurden. Aber die Geschichte kennt auch die Zeit, da diese Tempel verödet wurden, da die Priester umsonst die Gläubigen zum Feste sammeln und Opfer bringen wollten, weil keine Gläubigen mehr kamen, um ihre Götter zu verehren, so daß endlich auch die Priester ausstarben und die Tempel leer standen. Nicht die Gewalt der Fürsten hat diese Tempel geschlossen, nicht Feuer und Erdbeben hat sie zerstört, nicht das Schwert hat die Priester weggerafft: die Tempel sind leer geworden, weil der Glaube an die Götter aus den Herzen des Volkes verschwunden war. Der Gott der Christen hat die alten Götter aus den Herzen verdrängt: darum sind ihre Tempel jetzt öde; nur neugierige oder kunstliebende Reisende wandern noch zu ihren Ruinen.

Wird es auch einmal unsern Tempeln und unsern Altären so ergehen? Wird auch einmal Moos und Gras über diesen Steinen wachsen? Wird man auch einmal aus ihrem Schutte die alten Bilder, Grabsteine und Inschriften ausgraben als Erinnerungen an eine untergegangene Religion?

So fragen in unsern Tagen manche, und zwar nicht bloß solche, welche den Untergang unserer Religion wünschen, sondern selbst solche, denen die Schicksale des Reiches Gottes am Herzen liegen, die aber allzu kleingläubig über die heutige Not der Zeit urteilen.

Allerdings sind die Zeichen der Zeit nicht erfreulich. Unter diesen Zeichen der Zeit sind nicht die schlimmsten äußere Anfeindungen der Kirche und ihrer Diener, wie wir sie

in mehreren Ländern erfahren; nicht Gewalt der Menschen fürchten wir, nicht die Wut offener Feinde. Unsere Kirchen würden erst dann verödet werden, wenn in unsern Herzen der Glaube ertötet würde. Wo Gläubige sind, da bauen sie sich ihre Tempel trotz aller Hindernisse; wo aber die Gläubigen fehlen, da zerfallen die größten Tempel von selbst in Trümmer.

Zu den schlimmsten Zeichen der Zeit gehört aber dies, daß der Glaube an Gott und an das Göttliche in der Welt in so vielen Herzen verdrängt ist durch den irdischen Sinn, durch jene niedrige Denkungsart, welche fast überall das Leben beherrscht. Der Menschen Gedanken gehen nicht nach dem wahrhaft Hohen und Göttlichen, sondern nach dem Irdischen; überall ist ein Haschen und Jagen nach zeitlichem Gewinn, nach den niederen Genüssen des Lebens; überall fast herrscht das Sinnliche und Fleischliche in dem, was zur geistigen Nahrung und Bildung dienen sollte, in Schule, Wissenschaft und Kunst; immer mehr schwindet fromme Scham und Zucht aus unsern Sitten, aus unsern Vergnügungen. Die Religion, das Göttliche durchdringt nicht mehr unser Denken, verschwindet aus unsern Häusern, verschwindet aus unsern Herzen. Diese irdische Denkungsart, dieser fleischliche Sinn zerstört von innen heraus den Glauben und die christliche Zucht; und wenn wir gleich noch äußerlich unserem Gotte dienen nach unserer Väter Weise, so ist unser Herz nicht dabei. Viele von uns sind wie jene Früchte des Herbstes, die frisch und rotwangig aussehen, aber innen den Wurm haben, der sie zerstören wird. Noch gehen wir zur Kirche; aber unsere Religion beherrscht nicht unser Leben. Noch beten wir mit den Lippen: Vater unser, der du bist im Himmel; aber unsere Gedanken stehen nach der Erde. Noch beten wir:

Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern; aber über unser hartes, unversöhnliches Herz werden wir nicht Meister. Noch bekennen wir uns zu dem Gebote: Du sollst nicht falsches Zeugnis geben! Und doch nehmen wir es nicht schwer mit der Lüge, wenn sie uns Nutzen bringt. Noch sprechen wir mit den Lippen: Du sollst nicht begehren deines Nächsten Gut; aber in Handel und Wandel scheut man sich nicht, jeden noch so zweideutigen Vorteil auszubeuten. Mit den Lippen beten wir zum wahren Gott, unser Herz aber ist schon bei einem Götzen, bei dem niedern Mammon, bei der niedern Lust. Wie lange wird es noch dauern, bis auch unsere Kirchen verödet sind?

Und ein Zeichen der Zeit ist, das uns noch mehr erschrecken muß. Eine niedrige fleischliche Gesinnung hat zu allen Zeiten manche einzelne beherrscht; aber man hat doch das Niedrige derselben empfunden, man hat sich in besseren Stunden dessen geschämt, dasselbe verleugnet; man kann ja in menschlicher Gebrechlichkeit sündigen und doch an der Sünde keine Freude haben, sich ihrer schämen und wünschen, von ihr befreit zu sein. In unserer Zeit aber wird die niedrige Gesinnung zur Lehre, zur Wissenschaft, zur Lebensregel erhoben und laut verkündet in Versammlungen, in Büchern und Zeitungen. Das Wort unseres Evangeliums: „Nur eines ist not", wendet man jetzt in umgekehrter Weise an; nicht mehr das Himmlische gilt als der beste Teil, sondern das Irdische; nur noch das Sinnliche, nur noch das Fleisch soll gelten. So zerstört man den Glauben an das Göttliche in der Welt, und viele helfen dazu mit, die nicht wissen, was sie tun.

Nicht alle Beschäftigung mit dem Irdischen ist verwerflich; es darf überall neben der Maria eine Martha geben;

nicht den Fortschritt in der Kultur verwerfen wir. Ja wir wollen sogar das Bestreben derjenigen achten, welche das Höhere, die höheren Güter des Lebens auf falschem Wege suchen, weil sie doch noch den Glauben an das Höhere und Göttliche haben. Nur gegen diejenigen wenden wir uns, welche das Göttliche selbst leugnen und den Glauben daran zerstören wollen.

Aber diejenigen, die meinen, daß sich der Christusglaube aus der Welt werde verdrängen lassen, rechnen falsch. Gott läßt sich nicht verdrängen wie die falschen Götter, und der Mensch kann Gott nicht entbehren. Man sagt mit Recht: Gott braucht uns Menschen nicht; aber wir Menschen brauchen Gott. Ich aber sage noch mehr: Gott braucht auch uns, und wenn man es nur recht verstehen will, so ist auch jenes Wort eines großen Meisters in göttlichen Dingen wahr: Ich bin Gott so notwendig, als er mir ist. So groß ist Gottes Liebe zu den Menschen, daß er es nicht ertragen konnte, ohne Menschen zu sein, die ihn liebten und ihm dienten. Darum sandte er seinen Sohn und gab ihn zum Opfer hin; und in diesem Opfer gab er uns ein Unterpfand, daß er die Erde nicht verlassen wolle, solange noch ein Priester da ist, der im Namen Christi das heilige Opfer darbringt. Gott läßt sich nicht verdrängen!

Und die Menschen können Gott nicht entbehren. Es ist einmal gesagt worden, der Atheismus sei eine Religion für Aristokraten, und es ist wahr, wenn man es recht versteht. Diejenigen, die hoch stehen auf Erden, die im Besitze der Macht sind, denen die Genüsse der Erde zu Gebot stehen, sie können allerdings in die Versuchung kommen, selbst die Götter zu spielen, die Welt zu regieren und zu glauben, daß sie Gottes zu ihrem Glück nicht bedürfen.

Außer den Aristokraten des Besitzes und der Macht gibt es noch solche, die sich gerne Aristokraten des Geistes nennen, Männer, die ihre hohe geistige Begabung, ihr Wissen zur einzigen Quelle ihres Ruhmes und ihres Glückes machen, und die in ihren Forschungen und Beobachtungen Gott nicht finden, weil sie ihn nicht suchen. Auf den dürren Heiden der halben, einseitigen Bildung und des eingebildeten Wissens wächst das Holz, aus dem man die Gottesleugner schnitzt.

Aber das ist nicht die große Welt. Wer das Leben kennt und in und mit dem Volke lebt, wer nicht bloß Steine und Pflanzen, sondern wer die Seelen durchforscht, der kann kein Gottesleugner werden, denn er findet Gott überall. Der Seelsorger kann kein Gottesleugner werden, er findet Gott auf seinen täglichen Gängen zu den Armen und Kranken, er findet Gott in den reinen Seelen und er findet Gott in den Herzen der Büßer, er findet Gott in den Seelen aller, die mühselig und beladen sind; er findet, daß die Seele nach Gott verlangt, und er findet, daß Gott nahe ist denen, die ihn suchen.

Die alten Götter wurden verdrängt durch eine bessere Religion. Wer unsern Gott uns rauben will, der muß uns Besseres anzubieten haben. Tote Götter wurden verdrängt durch den lebendigen Gott, der zu uns redet, der in uns lebt, zu dem wir beten können. Was kann man uns bieten anstatt dieses Gottes? Sie wollen uns wieder an die toten Götter weisen; den Erdenstaub sollen wir unsere Mutter, die Tiere des Feldes sollen wir unsere Brüder nennen; in leblosen Steinen sollen wir allwaltende Kraft verehren; in den wilden Naturkräften und im blinden Zufall sollen wir einen Ersatz finden für Gottes liebende Vorsehung. — Nein,

ihr müßt uns mit Besserem kommen, ehe ihr unsern Gott aus unsern Herzen verdrängen könnt!

In den alten Tempeln wurden reichliche Opfer dargebracht. Das Kostbarste und Liebste, was die Menschen hatten, das forderten ihre Götter und ihre Priester von ihnen; selbst Menschenblut floß auf den heidnischen Altären. Unser Gott verlangt nicht solche Opfer von uns, sondern er gibt uns selbst seinen eingebornen Sohn zum Opfer. Jedes unserer Opfer ist ein neues Herabsteigen Gottes auf die Erde, ist in gewissem Sinne eine neue Menschwerdung. Solange es noch einen Priester auf Erden gibt, der das Meßopfer darbringt, so lange wird das Göttliche nicht aus der Welt verschwinden und werden unsere Tempel nicht leer stehen; denn es wohnt in ihnen der lebendige Gott.

Seht, Geliebte, darin liegt die hohe Bedeutung des heutigen Tages. Jeder neue Priester ist ein neuer Bürge dafür, daß unser Glaube nicht von der Erde genommen werde; jeder neue Priester ist eine neue Stütze unserer Religion vermöge seiner Gewalt über den Leib des Herrn.

Und das muß auch dem neugeweihten Priester den Tag so hoch und heilig machen, an dem er zum erstenmal das heilige Opfer darbringt. Der Altar ist der Mittelpunkt seines Wirkens. Vom Altar geht die Erkenntnis aus, worin er die Gemeinde unterweisen soll; vom Altar geht der Segen aus, den er den Gläubigen spenden soll; am Altar ist die Quelle der Kraft, die in den Sakramenten verborgen ist; vom Altar strömt die heiligende Kraft in das Wasser der Taufe; vom Altar stammt das Blut der Versöhnung für unsere Sünden im Sakrament der Buße; vom Altar nehmen wir das Brot der Seelenspeise und des Liebesmahles in der heiligen Kommunion. Dort ist die Kraft für unser Leben, der Trost für

alles Leiden; dort werden unsere Gebete vereinigt mit den Fürbitten des Mittlers, dort ist unsere Hoffnung im Sterben.

Ja, dort am Altar, hochwürdiger Priester des Herrn, ist auch die Quelle Ihrer Kraft. Die Erde wird Ihnen zur Fremde werden, der Altar wird Ihnen eine Heimat sein. Dorthin werden Sie Ihre Sorgen tragen, dort werden Sie Ihren Trost finden. Dort werden Sie stehen in glücklichen Tagen, dort werden Sie stehen in Tagen der Heimsuchung. Wenn die Zeiten schwer über Sie kommen, wenn Sie Anfechtungen leiden: am Altar werden Sie Ihre Kraft finden. Wenn Sie müde werden in Ihrer Arbeit, wenn Sie entmutigt werden von trüben Erfahrungen: am Altar wird Ihr Trost sein. Wenn Sie Verfolgung leiden, wenn Sie selbst wandern müßten in die Verbannung von Land zu Land: einen Altar finden Sie überall und am Altar eine Heimat. — „Vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang ist groß mein Name unter den Völkern, und an jedem Orte wird geopfert und wird dargebracht meinem Namen reine Opfergabe; denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht der Herr der Heerscharen."

Nehmen Sie heute Besitz vom Altare des Herrn. Bringen Sie zum erstenmal dar das Opfer des Dankes für alles, was der Herr an Ihnen getan; tragen Sie heute zum erstenmal den Leib des Herrn in Ihren gesalbten Händen. Möge es Ihnen werden ein Opfer der Kraft in Ihrem schweren Berufe! Möge es für uns alle werden ein Opfer der Versöhnung und des Friedens! Möge es heraufführen den Regenbogen des Bundes zwischen Himmel und Erde, daß Friede werde zwischen uns und Gott, Friede in unserer heiligen Kirche, Friede in unserem teuren Vaterland!

Namen- und Sachregister.

A.

Abendmahl 103 134 ff.
Aberciusinschrift 65.
Ἀγάπη und *ἀγαπᾶν* 120 137 ff.
Ἀλήθεια 128.
Ambrosius 25 192 228.
Ammonius 138.
Ἀναβαίνειν und *ἀνάβασις* 106 112 113 116 127.
Ἀναγέννησις 28.
Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit 128 ff.
Andreas der Apostel 57 173.
Ἄνωθεν 27 ff.
Änon 18 20.
Aposteldekret 86.
Ärgernis der Judäer 105 ff.
Arkandisziplin 64.
Augustin 31 32 191 228.

B.

Βαπτίζειν 4 5 16.
Baptisterien 26.
Βασιλεύς, der Messiaskönig 58.
Bethesda 24 ff 33 124.
Bethesdaengel, Vorbild der Taufe 33 34.
Bethesdateich 167.
Bethsaida 60 70 167 171 181 223.
Bittopfer, die heilige Messe 218.
Blut Jesu in der Eucharistie 97 ff.
Bock 89.
Brot, das tägliche 88 f 186 ff.
Brotbrechen 188 ff.
Brüder Jesu 51 96.
Bruderliebe 139 ff.
Bußsakrament, Einsetzung 146 bis 150; Gebrauch desselben 233 f.

C.

Cäsarea 4.
Charismen 12 13 157 ff.
Confirmatio 7 9 12 14 157.
Chrysostomus 25 32 107 138 204 221 224 228 236 257.
Cyrill von Alexandrien 25.
Cyrill von Jerusalem 25 107 133 138 159 228.
Cyprian 13 149 191 228.

D.

Dankopfer, die heilige Messe 218.
Demosthenes 199.
Djenin 18.
Digression in der Rede Jesu zu Kapharnaum 91 ff.
Dölger 26 65.
Δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος 4 13 130 158 ff.
Durchzug durch das Rote Meer 61 65.

E.

Ebioniten 108.
Einheit der Rede über das Himmelsbrot 83.

Einsetzungsworte 139 149 207.
Εἰς τέλος 137 ff 248.
Ἑορτὴ ἡ τῶν Ἰουδαίων 54.
Ephesus 3.
Ἐπίγεια 23 35 36 75 95.
Ἐπιπίπτειν 12.
Epiphanius 132.
Ἐπουράνια 35 36 45 105 135 208.
Ἐπουράνια-Rede 41 75.
Erhöhung Jesu am Kreuze und in den Himmel 116 ff.
Ernte, messianische 131.
Essen des Fleisches Jesu 101 ff.
Eucharistie 41 64 120; Einsetzung der E. 135—157; die E. ein Opfer 100 120 124 ff 140 156 211 ff; die E. ein Opfermahl 81 85 87 100 111 139 149 220 ff; die E. Seelenspeise 147 181 188 199 ff; die E. Bürgschaft der Auferweckung des Leibes 102 201; Verhältnis der E. zum Kreuzesopfer 156.
Exomologesis 148 149.

F.

Fenelon 192.
Firmung 6 ff 12 ff 131 157.
Fischsymbol 64 65.
Fleisch Jesu in der Eucharistie 98 ff.
Franz von Sales 190 192.
Franziskus 249.
Friedlieb 46.
Fußwaschung 139 ff; F. Jesu, Akt der Demut 142 ff 249; Bedeutung der F. 146—149 249.

G.

Garizim 124—127 134.
Gebet Jesu 181; hohepriesterliches G. 143; G. Mittel zur Unterhaltung der Gemeinschaft mit Gott 215 235.
Geist, Heiliger 1 ff; seine Wirksamkeit in der Taufe u. Firmung 2 ff; das Zeugnis des Heiligen Geistes für Jesu Gottessohnschaft 161; Sender des Heiligen Geistes 159 f.
Γεννᾶν 28 29.
Gerstenbrote 63 64 70.
Golgotha 212 276.

H.

Handauflegung 3 7 9 11.
Heimat, wahre, der Christen 196.
Hieronymus 132.
Himmelfahrt, Beziehung derselben zur Eucharistie 108 ff.
Himmelsbrot 79 ff 184 201; Wirkung desselben 81 ff.

J.

Jakobsbrunnen 22 131 134 166 214 216.
Jakobus der Bruder des Johannes 173.
Jakobus, der Bischof von Jerusalem 255 266 267 271.
Ignatius 82 85 178 188 209 212 213.
Inschrift von Autun 65.
Johannes Damascenus 25.
— der Apostel und Evangelist 3 34 35 40 41 48 53 73 111 ff 124 135 145 157 ff 166 202.
— der Täufer 1 ff; Zweck und Bedeutung seiner Taufe 1 ff.
Johannesjünger 18 20.
Joseph von Arimathäa 35.
Irenäus 82 105 109 158 213 228.
Judäer = Bewohner der Landschaft Judäa 51.
Judäer = Jünger Jesu aus Judäa 51 53 57 58 66 68—78 80 86 90 ff 105 106 114.

Judäer = die Gegner Jesu aus Jerusalem 70 74 76 78 87 93 94 95 101 105 115 136 192 205.
Ἰουδαῖοι οἱ = die Juden im allgemeinen 54.
Judas Iskariot 71 91 92 144 145 146 153 248 251 255.
Justin 132 213 232.

K.

Kana 52 56 166 209.
Kapharnaum 55 67 104 173 179 180 181 183 185 186 190 198 200 207 209 f 221 224 226 237 247 251 252.
Καταβαίνειν und *κατάβασις* 88 92 113 116 122 123.
Kindschaft Gottes 10 24 39 132 202.
Κληρονομία 8.
Κολυμβήθρα 26.
Kommunion in der apostolischen Zeit 188; K. in unsern Tagen 192; Verpflichtung zu derselben 229 ff; Vorbereitung darauf 254 ff; Wirkung der würdigen Kommunion 196 f 237 ff.
Kornelius, Papst 13.
Kuspius Fadus 61.

L.

Laubhütten 47 51 54 55 57 79 127 159 247.
Lazarus 166.
Liebesbeweis Jesu, der höchste gegen die Seinigen 136 ff.
Lobopfer, die heilige Messe 218.
Logos 85 202.

M.

Malachias 133 216.
Manducatio capharnaitica 105 f.
Manna 45 47 72 79 80 ff 181 203 207.
Menschensohn 106 109 121 ff 154 204.
Merx 53.
Messiasreich, Eröffnung desselben 38; Bedingung des Eintrittes in dasselbe 38.
Μεταβαίνειν 144.
Μετὰ ταῦτα bei Johannes 49.
Meyenberg 31.
Missionsbefehl 39.
Mommsen 61.
Μονογενής 121.
Moses 42 ff 160 181 200.

N.

Nächstenliebe 171 f 239 271.
Nägeli 27.
Nathanael 173 f.
Nikodemus 21 25 26 28 29 30 bis 39 75 206.
Nikolaiten 86.
Novatus 13.

O.

Opferaltar 213 f.
Opferkult, der samaritanische 124 ff; der christliche 125 ff; der mosaische 125 ff.
Opfertisch der Götzen 86 214.
— der eucharistische 86 214.
Origenes 69.

P.

Παλινγενεσία 28.
Πάσχα τό bei Johannes 136 144.
Passahmahl 145 ff.
Paulus 3 5 10 11 14 239 249 261 267.
Πειράζειν 55.
Petrus 3 4 178 188 193 194 254 f.

Pfättisch 53 55.
Pfingstfest im Leben Jesu 52 76 127 188.
Philippus, der Apostel 54—57 173 174.
— der Evangelist (Diakon) 3.
Πιστεύειν 8 29 77 78.
Pitra 65.
Pius X. 192.
Πνεῦμα τό = Engelgeist 33.
Pohl 65.
Pölzl 129.
Προσεύχεσθαι und *προσευχή* 126.
Προσκυνεῖν und *προσκύνησις* 124 ff.
Προσφάγιον 64.
Προφήτης ὁ 58.
Pseudomessiasse 43 47.
Purimfest 53 54 126.

R.

Rede Jesu zu Kapharnaum 48 bis 111.
Reflexionen des Evangelisten Johannes 35 41 112 ff.
Reich, messianisches 21—41.
Reinigung 9 20 151 156.
Rote Meer 61 65 81 200.

S.

Sakrament des Altars 164 ff 186 198 209 227.
Samariterin 124—131 204.
Schanz 115.
Schlange, eherne 120.
Schriften, heilige 42—48.
Schwartz 31 34 35 59 69 74 79 115.
Seeberg 2 5 9 17.
Seewandeln Jesu 41 42 61 62 65 68 70 73 80 90 107 178 181 210.
Σημεῖον 46 63 67 68 69 73 124.
Sequenz Corp. Chr. 128 f 185.
Sibylle, jüdische 45.
Siloe 159.
Σκληρός 105.
Speisung der 5000 41 42 48 49 50 59 60 63 68 77 80 90 123 160 ff 176.
— — 4000 46.
Spitta 31 35 39 42 59 60 69 74 79 88 97 101 115 131 132 135.
Stephan, der Diakon 81 121 200.
Sühnopfer 118 119 133 212 218.
Sündenbekenntnis 148 ff.
Sychar 125 131.
Σφραγίζεσθαι 7 8 13 69.

T.

Taufe, messianische 14—41; Art der Spendung 8 9; Wirkung derselben 2 9 10 11 21 30.
Tertullian 12 25 64 191.
Theodor 25.
Theophylakt 107 138.
Theudas 47 61.
Thomas, der Apostel 210.
Tiberias 58 67.
Tiberias-See 49 58 65 ff.
Transsubstantiation 207 209.
Trinken (das Blut Jesu) 101 ff.
Τρώγειν 102.

U.

Unglaube der Judäer 75 ff 86 ff 93 96 ff 114.
Universale Bestimmung der Eucharistie 85 ff.
Unvollkommenheit des Alten Bundes 185.

V.

Vereinigung mit Jesus 103 218.
Verheißung der Eucharistie 69 ff 176 181.
— des Heiligen Geistes 157 ff.

Verklärung des Fleisches und Blutes Jesu in der Eucharistie 108 ff 156.
Vierte Bitte des Vaterunsers 89 189 ff.
Vinzenz von Paul 192.
Vollkommenheit der neutestamentlichen Gottesverehrung 125 ff.
— des neutestamentl. Opfers 215.
Vorbereitung auf die heilige Kommunion 254 ff.
Vorbildlichkeit der alttestamentlichen Opfer 124 ff.

W.

Wasserspende 46 47 159 186.
Weinel 8.
Weinwunder 171.
Weiß B. 29.
Wellhausen 31 59 74 90 93 115 131.
Werke, gute 197 221.
Wiseman 82.
Wüste bei Bethsaida 53 55 57 173 181.

Z.

Zahn 60 72.
Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe 1 ff; für die Eucharistie 41 ff; für die Geistessendung 157 ff.
Zeugung von oben 13 21 23 27 28 29 30 33 206.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Dr **Johannes Evang. von Belser**
o. Professor der Theologie an der Universität Tübingen

Einleitung in das Neue Testament. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8° (X u. 888 S.) 1906. *M* 12.—; geb. in Halbfranz *M* 14.60

Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn nach den vier Evangelien ausgelegt. gr. 8° (VIII u. 524 S.) 1903. *M* 8.—; geb. in Halbfranz *M* 10.—

Das Evangelium des hl. Johannes übersetzt und erklärt. gr. 8° (XIV u. 576 S.) 1905. *M* 8.—; geb. in Halbfranz *M* 10.—

Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther übersetzt und erklärt. gr. 8° (VIII u. 382 S.) 1910. *M* 7.—; geb. in Leinw. *M* 8.—

Die Selbstverteidigung des hl. Paulus im Galaterbriefe (1, 11 bis 2, 21). (Biblische Studien, I. Band, 3. Heft.) gr. 8° (VIII u. 150 S.) 1896. *M* 3.—

Der Epheserbrief des Apostels Paulus übersetzt und erklärt. gr. 8° (VIII u. 210 S.) 1908. *M* 4.50; geb. in Leinw. *M* 5.30

Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus übersetzt und erklärt. gr. 8° (VIII u. 302 S.) 1907. *M* 5.60; geb. in Leinw. *M* 6.80

Die Epistel des hl. Jakobus übersetzt und erklärt. gr. 8° (VIII u. 216 S.) 1909. *M* 4.50; geb. in Leinw. *M* 5.30

Anleitung zur Verwertung der Jakobusepistel in der Predigt. Vorträge gehalten aus Anlaß des homiletischen Kurses in Ravensburg am 13., 14. und 15. September 1910. 8° (VIII u. 104 S.) 1911. *M* 1.50; geb. in Leinw. *M* 2.—

Die Briefe des hl. Johannes übersetzt und erklärt. gr. 8° (X u. 166 S.) 1906. *M* 3.—; geb. in Leinw. *M* 4.—

Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte auf Grund der Lesearten des Codex D und seiner Genossen geliefert. gr. 8° (VIII u. 170 S.) 1897. *M* 3.50

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Dölger, Dr **Franz Jos.,** ΙΧΘΥC. **Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit.** Lex.-8°

Erster Band: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen. Zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie und Sakramentenlehre. (Supplement der „Römischen Quartalschrift".) (XX u. 474 S. mit 3 Tafeln) *M* 16.—

Der zweite Band wird den Fisch als Symbol in der altchristlichen Malerei, Plastik und Kleinkunst behandeln.

Götzmann, Dr **Wilhelm, Das eucharistische Opfer** nach der Lehre der älteren Scholastik. Eine dogmengeschichtliche Studie. gr. 8° (VIII u. 106 S.) *M* 2.—

Naegle, Dr **August, Die Eucharistielehre des heiligen Joh. Chrysostomus,** des Doctor Eucharistiae. (Straßburger theologische Studien, III. Band, 4. u. 5. Heft.) gr. 8° (XX u. 308 S.) *M* 5.40

Raible, Felix, Der Tabernakel einst und jetzt. Eine historische und liturgische Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie. Aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegeben von Dr Engelbert Krebs. Mit 14 Tafeln und 53 Abbildungen im Text. gr. 8° (XXII u. 336 S.) *M* 6.60; geb. in Leinw. *M* 7.80

Rauschen, Dr **Gerhard, Eucharistie und Bußsakrament** in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. gr. 8° (XII u. 252 S.) *M* 4.—; geb. in Leinw. *M* 5.—

Seipel, Emil, Das Brot des Lebens. Erklärung und Anleitung zur homiletischen Verwendung der neutestamentlichen Texte über das allerheiligste Altarssakrament. 8° (X u. 248 S.) *M* 2.50; geb. in Leinw. *M* 3.20

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BX2200.B45 C001
DAS ZEUGNIS DES 4. EVANGELISTEN FUR DIE
3 0311 00047 6528
WITHDRAWN

53721

BX
2200
.B45
53721
Belser, J.E.
AUTHOR
DAS ZEUGNIS...

1342

WHEN taking out this book, please write name and date on card and place card in CARD-DROP.

PLEASE see that this book is returned on time: *others may be waiting for it.*

KINDLY refrain from defacing this book in any way, and also from leaving markers *of any kind between the pages.*

3 0311 00[redacted]